# EL CULTO DEL DIOS MITHRA EN EL ANTIGUO IRAN Y EN EL IMPERIO ROMANO: ANÁLISIS Y REVISIÓN DE LOS ELEMENTOS DE CONTINUIDAD.

ISRAEL CAMPOS MÉNDEZ

# INDICE.

## CAPITULO III.

# INTRODUCCIÓN.

La intención con la que hemos realizado el presente trabajo de investigación se encuentra marcada por el interés que en el ámbito particular suscita el campo de la Historia de las Religiones antiguas. De ahí que el resultado de las siguientes páginas pretenda aportar nuevas visiones y revisiones de conceptos e ideas que se encuentran vinculadas a este marco historiográfico. En tal estudio, hemos de delimitar el marco en cual se enmarca este trabajo. Dentro del amplio espectro que caracteriza a la Historia de las Religiones, hemos querido centrarnos de manera especial en un dios concreto, cuyas peculiaridades nos permiten obtener un estudio que abarca un amplio espectro cronológico y espacial.

El dios iranio Mithra, como podrá ser comprobado en las siguientes páginas, tiene su origen en medio de las poblaciones indo-arias que, en el proceso migratorio que se produce en el último cuarto del segundo milenio, se instalan en Próximo y Extremo Oriente. En torno a 1250 a.C. encontramos el primer testimonio de la presencia de este dios, quien ocupará un lugar importante en el panteón iranio, adaptándose sucesivamente a los cambios políticos protagonizados por medos, persas, arsácidas y sasánidas. Pero la circunstancia por la cual Mithra ha desempeñado un lugar especial en la historiografía occidental (y en algunos casos también oriental), se encuentra en el protagonismo que adquiere como dios patrón de un culto mistérico que se instaló dentro de las fronteras romanas en el tránsito de la República al Imperio. De tal manera que hallamos planteadas de entrada algunas de las cuestiones de trabajo sobre las cuales hemos querido fundamentar nuestra investigación.

La hipótesis de trabajo, en torno a la que se articula cada uno de los capítulos que componen este estudio, se centra en la convicción que tenemos de que existe una clara conexión entre el dios Mithra que era adorado en el contexto iranio y el Mithra que preside las prácticas mistéricas extendidas por

todos los rincones del mapa romano. Para ello, hemos partido de diferentes planteamientos secundarios. Por una parte, una revisión y recopilación de toda la información disponible respecto a la presencia, protagonismo y adoración de Mithra en el marco oriental. Empezando por los primeros testimonios que existen de él en el reino de Mitanni, hasta la vinculación del dios con las monarquías helénicas de Asia Menor. De tal modo, que dejamos planteados una serie de elementos que nos revelan cuál era la idea de Mithra que existía antes de su incorporación a los misterios. También ha sido necesario hacer una visión general sobre las características que definían el marco religioso altoimperial relacionado con el desarrollo de las religiones mistéricas de origen oriental y, más concretamente, el culto mistérico mitraico.

La elección del tema que preside este estudio se encuentra condicionada por las conclusiones que han ido presentando los investigadores de la figura de Mithra en los últimos años. Pero para entender cuál es el estado de la cuestión actual, debemos remontarnos, brevemente, al origen de los estudios mitraicos. Porfirio hace mención de dos libros realizados por autores neoplatónicos del siglo II d.C. donde intentan presentar las características generales de la religión mitraica.[1] A partir del siglo IV d.C. comienza progresivamente la desaparición de la práctica mitraica, y de las religiones paganas en general. De igual manera, el culto a Mithra en Oriente se ve desplazado por el triunfo del Islam. Es en el siglo XVI cuando aparecen publicados en Europa los comentarios que algunos estudiosos humanistas realizan en relación con algunos grupos escultóricos que van apareciendo en excavaciones y en colecciones privadas. En 1562, U. Aldroandi escribe en Venecia su libro *Delle statue antiche, che per tutta Roma, in diversi luoghi e case si veggono,* donde describe una tauroctonía, aunque desconociendo su significado. Dos años más tarde, A. Lafréri edita en Roma su *Speculum Romanae Magnificentiae*, ofreciendo una interpretación de la escena vinculada a un simbolismo agrícola: Mithra es el modelo de los agricultores. Esta interpretación sobre el culto mitraico se mantendrá en Europa hasta

[1] Los dos autores fueron Eubolos y Palas. Cfr. Porfirio, *Sobre la Abstinencia de comida animal,* IV, 16.

comienzos del siglo XVIII.[2] En 1700, F. della Torre publica en Roma su *Monumenta Veteris Antii hoc est inscriptio M. Aquili et tabula Solis Mithrae variis figuris et symbolis exsculpta,* donde avanza en las explicaciones del mito mitraico y establece la vinculación entre Mithra y el dios Sol, además de poner en duda el testimonio de Heródoto donde se vinculaba a Mithra con Venus en el contexto iranio. En Oxford en la misma fecha, aparece el libro de T. Hyde *Veterum Persarum et Parthorum et Medorum religionis historia*, quien plantea las similitudes entre Mithra y la figura humana de los reyes persas. Pero habrá que esperar al siglo XIX para que los estudios mitraicos comiencen a moverse sobre bases más sólidas. En 1814, aparecen las disertaciones pronunciadas en Gottingae por J.G. Eichhorn *De Deo Sole Invicto Mithra.* Su interpretación del significado de la escena tauróctona le lleva a ver en Mithra a un dios solar, que en el sacrificio del toro está protagonizando un acto creador y salvador de toda la naturaleza. Este autor influirá directamente sobre la gran figura de los estudios mitraicos que comienza su producción a fines del siglo XIX.[3] Franz Cumont es considerado por la historiografía moderna como el padre de los estudios sobre Mithra. Inaugura su basta producción con unos trabajos recopilatorios que constituyen el principal referente para cualquier persona que pretenda acercarse a la historia de este dios.[4] En relación con el tema que nos ocupa en el presente trabajo de investigación, la obra de este autor belga se presenta como el punto de partida para conocer las teorías vertidas en lo referente a la relación que se establece entre la forma de culto a Mithra en el

---

[2] Otras obras que hacen mención a monumentos mitraicos y, por ende, intentan ofrecer una explicación de su significado siguieron apareciendo durante los ss. XVI y XVII. Como ejemplo podemos señalar: Camerarius, J. 1577: *De re rustica opuscullа nonnulla.* Noribergae; Cartari, F.V. 1674: *Imagini delli dei degl'Antichi*. Venetiae.

[3] El siglo XIX está marcado por la aparición de bastantes publicaciones sobre el culto a Mithra, podemos destacar algunas de ellas: Seel, H. 1823: *Die Mithrasgeheimnisse während der vor- und urchristliche Zeit.* Aarau; de Hammer, J. 1833: *Mithriaca ou les Mithriaques. Mémoire académique sur le culte solaire de Mithra publié par J. Spencer Smith.* Paris. El propio E. Gibbon dedica un amplio apartado a la figura de Mithra, dejando manifiesta su teoría con respecto a las conexiones que parecen establecerse con el mundo iranio. Para él, el *culto mithraico parece que procedió de un hermanamiento entre el Zoroastrismo y el Caldeismo, u la adoración siriaca del sol.* Cfr. Gibbon, 1842[1984]: E. *Hª de la Decadencia y Ruina del Imperio Romano.* I, Madrid. 235.

[4] Cumont, F. 1896: *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra.* vol I. Brussels; Cumont, F. 1899: *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra.* vol II. Brussels.

contexto romano y el contexto iranio. En su libro de 1913, *Les mystères de Mithra* Cumont planteaba su opinión, entendiendo que el Mitraismo era una forma de mazdeísmo romanizado. De tal manera que encontraba firmes conexiones entre un lugar y otro, confiriendo un protagonismo especial a la figura de los magos "helenizados".[5] Con el desarrollo de esta tesis, se abre un arduo debate historiográfico, donde se ven enfrentadas las posturas partidarias de un continuismo y las opuestas a éste.

En un principio, el pensamiento de F. Cumont se impuso sin grandes cuestionamientos en el seno de los investigadores mitraistas de buena parte del siglo XX. A partir de la segunda mitad de este siglo, comienzan a surgir voces revisionistas que ponen en duda la claridad de dicha continuidad. El "ataque" a la teoría de Cumont se realiza desde diferentes campos. En el aspecto filológico, S. Wikander plantea que el dios que es adorado en un lugar y en otro son completamente diferentes, en virtud de las variaciones que él encuentra a la hora de ser escrito su nombre.[6] De igual manera, otros autores cuestionan la ligereza con la que Cumont llegaba a algunas conclusiones, criticando el *apriorismo* epistemológico que parece marcar a este autor. En esta línea estarían los trabajos de R. L. Gordon y J. Hinnells.[7]

Los estudios mitraicos han experimentado durante el siglo XX un avance espectacular amparados principalmente por el crecimiento de la información disponible a través del mayor número de hallazgos arqueológicos y la mejora en el análisis de la información que éstos proporcionaban y la extraída de las fuentes clásicas, tanto paganas como cristianas. Determinadas figuras han protagonizado este desarrollo no sólo con sus propias obras, sino

---

[5] Cfr. Bidez, j. et Cumont, F. 1938: *Les Mages hellénisés: Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque.* Paris.

[6] Wikander, S. 1951: *Études sur les mystères de Mithras.* I. Lund. 18 ss.

[7] Gordon, R.L. 1975: Franz Cumont and the doctrines of Mithraism, en Hinnells, J (ed) *Mithraic Studies* II, Manchester 215-248; Hinnells, J. 1975: Reflections on the bull-slaying scene, *ibidem*. pp. 290-312.

también promocionando colecciones que se dedican a investigar aspectos concretos del Mitraismo. M. J. Vermaseren, discípulo de F. Cumont, ha sacado adelante desde mitad de los años sesenta la colección de *Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain* (EPRO) donde se encuentran publicados la mayor parte de los mejores estudios sobre Mitraismo que existen. De igual manera, también debemos destacar los diferentes foros internacionales donde se han podido dar cita los investigadores que trabajan el Mitraismo para dar a conocer el estado de sus investigaciones. En los años setenta debemos destacar varios de estos encuentros. El I$^{er}$. Congreso Internacional de Estudios Mitraicos tuvo lugar en 1971 en Manchester, siendo publicadas sus actas en dos volúmenes dirigidos por J. Hinnells bajo el título de *Mithraic Studies*. En 1975, en Teherán, bajo el amparo del *Sha* de Persia, se desarrolló el IIº Congreso Internacional y sus actas fueron publicadas bajo la dirección de J. Duchesne-Guillemin en la colección *Études Mithriaques*. El III$^{er}$. Congreso Internacional tuvo lugar en Roma en 1978, siendo publicadas sus actas en un volumen de la colección EPRO titulado *Mysteria Mithrae*, dirigido por U. Bianchi y M.J. Vermaseren. La última y más reciente reunión de investigadores en torno al tema del Mitraismo se produjo en 1994, donde Mithra fue establecido como el tema principal del XIV Congreso de la *Asociación Internacional de Historia de las Religiones*, celebrado en Roma. La importancia de estas reuniones estriba en que se han convertido en puntos de partida para el impulso de los conocimientos de Mithra tanto para Oriente como con Occidente.

En relación con las aportaciones que se han ido produciendo con respecto a las conexiones del Mithra de los misterios con el Mithra iranio, estos congresos han sido el escenario para el desarrollo y toma de protagonismo de una corriente interpretativa que se caracteriza por conferir una mayor atención a los aspectos astrológicos que están presentes en el culto mistérico. De tal manera que, progresivamente, se van distanciando de los elementos que hasta el momento se han entendido como vehículo de conexión entre un marco geográfico y otro; para destacar el particular desarrollo de elementos religiosos abiertamente grecolatinos. Las interpretaciones astrológicas han apoyado sus

explicaciones principalmente a través de la interpretación de los elementos iconográficos presentes en el relieve tauróctono, que se encuentra en todos los templos mitraicos. En esta línea debemos destacar las obras de R. Beck[8] y D. Ulansey,[9] quienes rompen abiertamente con las teorías continuistas planteadas hasta el momento para desarrollar hasta el extremo la hipótesis de que el culto mitraico no guarda ninguna conexión con el elemento iranio, tratándose de un sistema religioso que encuentra su origen, evolución y expansión totalmente en contexto romano. Mucho más radical es M. Speidel, quien ve en las características de la religión mitraica una adaptación de un culto ya existente vinculado a la figura divino-astronómica de Orión.[10]

Planteadas las líneas de investigación por donde han avanzado los estudios mitraicos en los últimos años, nos encontramos con que, en estos momentos, las obras que pretendían sacar a la luz las posibles conexiones que existían entre el Mithra adorado en Iran y el Mithra de los misterios se encuentran en un claro abandono,[11] frente al protagonismo que han adquirido los partidarios de entender el Mitraismo como una religión predominantemente astrológica. De igual manera, comprobamos que el panorama investigador español no ha dedicado últimamente grandes estudios a la figura de Mithra en exclusiva.[12] De ahí que nos hayamos aventurado en esta empresa, con la intención de volver a rescatar y plantear desde una óptica particular el conjunto de elementos que vistos de manera interrelacionada nos permiten reconocer que existieron indicios suficientes que hacen que la afirmación de que los

---

[8] Cfr. Beck, R. 1979: Sette Sfere, Sette Porte and the Spring Equinoxes of A.D. 172 and 173, en *M.M*. pp. 515-529.

[9] Cfr. Ulansey, D. 1989: *The Origins of the Mithraic Mysteries: Cosmology and Salvation in the Ancient World.* Oxford.

[10] Cfr. Speidel, M. 1980: *Mithras-Orion, greek hero and roman army god*. EPRO 81, Leiden.

[11] La década de los noventa adolece de estudios que hayan querido revisar estas cuestiones. El libro divulgativo de R. Turcan *Mithra et le Mithriacisme* reeditado en 1992, no profundiza en esta conexión, pasando muy por encima. Algo parecido encontramos en el libro de M. Clauss *Mithras, Kult und Mysterien* de 1990.

[12] Una revisión del estado de la investigación mitraica española la podemos encontrar en el artículo de J. Alvar, Cinco Lustros de investigación sobre cultos orientales en la Península Ibérica. (conferencia pronunciada en la U.A.M. en febrero de 1993).

romanos eran conscientes del origen persa de la divinidad que adoraban no se encontraba limitada únicamente al nombre del propio dios, sino que se concretaba en una serie de elementos que hacían referencia directa a un ambiente iranio.

El método de trabajo que hemos seguido para la realización del presente estudio se ha apoyado en un doble procedimiento. Por una parte, hemos comenzado por un proceso heurístico, a través del cual hemos ido recopilando, tanto en las fuentes primarias (textos religiosos persas, autores clásicos y Padres de la Iglesia, documentación arqueológica y piezas artísticas) como en las secundarias, toda aquella información que nos permitiera ir componiendo la historia del culto a Mithra desde Oriente a Occidente. Una vez desarrollado este punto, procedimos al análisis de la información obtenida para poder contrastar la veracidad de la hipótesis de partida, argumentando con datos y hechos históricos las afirmaciones que introducimos en esta investigación.

En tal sentido, la estructura que toma el volumen se articula en torno a tres grandes capítulos, subdividido a su vez en varios epígrafes. El amplio capítulo primero recoge toda la información que nos ha sido posible hallar para reconstruir la presencia y evolución del culto a Mithra en Oriente. De tal manera que lo hemos compartimentado en cuatro puntos: la protohistoria del dios; el reinado aqueménida, los reinos helenísticos y el reinado parto (arsácidas y sasánidas). El capítulo segundo es, simplemente, un repaso de manera general a las características que definieron el culto mistérico mitraico desarrollado en Roma y su territorio en el cambio de era. En tal sentido, hemos profundizado tan sólo en aquellas cuestiones que considerábamos importantes en relación con el hilo argumental de este trabajo. El tercer capítulo es el que recoge los elementos que a través de nuestro estudio y análisis consideramos que dan solidez a las afirmaciones que pretendemos ofrecer con nuestra investigación.

Dado el amplio espectro temporal que enmarca el tema de esta tesis, nos hemos encontrado ante una gran cantidad de información que era preciso seleccionar cuidadosamente. En la medida de lo posible, hemos intentado acudir a las fuentes directas, para obtener información lo más cercana posible (si bien, sin olvidar las obligatorias previsiones que deben ser adoptadas ante toda información proveniente de aquella época). Para la primera parte de este trabajo, hemos consultado a los autores clásicos que en sus obras han ofrecido algún tipo de descripción sobre la antigua Persia. Heródoto y Jenofonte se convierten en imprescindibles, si bien los datos que ofrecen en relación con la figura de Mithra son un tanto limitados. De igual manera, hemos tratado de estudiar directamente los textos religiosos que constituyen la base escrita de la religión mazdeísta. El acceso a los diferentes libros y cantos que componen el Avesta, ha sido a través de las tecnologías más recientes que se están incorporando, cómo no, a la investigación histórica. Existe una dirección web que queremos destacar en este momento por la gran cantidad de información que puede ofrecer en relación con la religión y los seguidores del mazdeísmo. Díez de Velasco hace referencia a la cada vez menor cantidad de seguidores *parsis* que van quedando,[13] si bien, hay que reconocer que al menos, se van incorporando a las nuevas formas de propagar su fe. En la página web [www.avesta.org/avesta.html], se tiene acceso al texto completo del Avesta, en una edición bastante buena en inglés. Además, la organización Avesta también pone a disposición de los navegantes información sobre una gran variedad de elementos que definen a la religión zoroastriana. Más adelante volveré sobre los recursos que Internet puede ofrecer en relación con los estudios mitraicos.

Para la segunda parte, existe una mayor cantidad de información ofrecida por los autores que vivieron durante el desarrollo del culto mistérico mitraico. Sin embargo, hay que hacer de entrada una distinción. Por una parte, tenemos a todos aquellos escritores grecolatinos que hablaron sobre aspectos de Mithra o el Mitraismo desde su óptica pagana. En tal sentido, debemos destacar a

---

[13] Cfr. Díez de Velasco, F. 1995: *Hombres, ritos y dioses. Introducción a la Hª de las Religiones.* Madrid, 304.

Plutarco y Porfirio como aquellos que más profundamente analizaron la figura de este dios. En el otro extremo, debemos situar a un amplio número de apologistas y Padres de la Iglesia que dedicaron un especial interés en polemizar contra las prácticas mitraicas en oposición al Cristianismo. Tertuliano, Justino, Jerónimo y Fírmico Materno sobresalen por sus ataques y conocimiento del culto a Mithra. De igual manera, la Arqueología ha posibilitado que el conocimiento de los Misterios de Mithra, en cuanto que el mejor estudio de la información que se ha ido extrayendo de los mitreos excavados a lo largo del siglo XX han permitido contrastar lo que hasta el momento sólo se conocía por las fuentes clásicas. En la medida de lo posible, hemos tratado de acercarnos a los estudios de mitreos, ya que si bien se trata de casos particulares, en muchos de ellos es posible establecer pautas generales de comportamiento.

En lo referente a las fuentes secundarias, a lo largo de los últimos cuarenta años se han ido publicando gran variedad de trabajos que han tratado de aclarar los puntos oscuros que existían en relación con el Mitraismo. Sin embargo, hemos de destacar la importancia que adquiere la recopilación realizada por M.J. Vermaseren[14] con la intención de actualizar el trabajo antes señalado de F. Cumont. De igual manera, los antecedentes a este trabajo han adolecido de la limitación de quedarse sólo en un marco geográfico u otro, sin establecer la conexión que nosotros hemos presentado como punto central de este estudio. Para Oriente, debemos destacar la información que ofrecen J. Ries[15] y R. Frye[16] sobre la figura de Mithra en el mundo iranio. En el contexto romano, la obra de consulta imprescindible ha sido la realizada en 1985 por R. Beck.[17]

[14] Vermaseren, M.J. 1956-60: *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae.* 2 vols. The Hague. (*CIMRM)*

[15] Ries, J. 1985: Le Culte de Mithra en Iran, en *ANRW* II. 18.4, New York. pp. 2728-2775.

[16] Frye, R. 1975: Mithra in Iranian history, en Hinnells, R.(ed) *Mithraic Studies I.* Manchester. pp. 62-67.

[17] Beck, R. 1985: Mithraism since Franz Cumont, en *ANRW* II, 17.4, New York. pp. 2002-2117.

Por último, quisiéramos hacer un breve comentario sobre el potencial que puede adquirir el recurso a Internet para el caso concreto de los estudios mitraicos. Al comenzar a trabajar en el tema que ha presidido este estudio, debíamos partir de una realidad geográfica evidente, que es la que constituye nuestra insularidad. Por tal motivo, existían una serie de limitaciones impuestas a la hora de poder tener la suficiente movilidad que permitiese acceder a fuentes, bibliografía e información necesarias para el desarrollo de la investigación. En tal sentido, el recurso a Internet como medio para superar algunas de estas limitaciones ha sido importante. Si bien, también ha servido para comprobar que los estudios mitraicos que se están difundiendo a través de la web se caracterizan en algunos casos por su falta de rigor o profundidad científica. El número de páginas que hablan de alguna manera de Mithra supera probablemente las tres mil y abarcan una gran variedad de aspectos. El espectro es bastante variado: tenemos la difusión de artículos o recensiones de libros sobre temática mitraica, foros de debate en torno a la figura del dios, visitas interactivas a mitreos situados en Gran Bretaña o supuestas páginas de esoterismo barato. En este trabajo hemos recurrido en ocasiones a artículos o información extraída de la red, aunque más de una vez ha sido para denunciar o evidenciar los errores en que incurrían. Este es el peligro que he encontrado reflejado en algunas de estas páginas. Existe demasiada ligereza en las afirmaciones e informaciones que se ofrecen. Desde un trabajo de juventud de M. Luther King sobre el Mitraismo, hasta supuestos personajes que todavía siguen practicando algún tipo de adoración a este "genio de la luz".

En cualquier caso, consideramos que cualquier trabajo de investigación que se quiera realizar hoy en día no debe descuidar el recurso a Internet como medio de obtención de información en relación con el tema a estudiar. Si bien, esto nos plantea otra cuestión, aunque de carácter más bien práctico.

Carecemos todavía de trabajos que reflexionen sobre la entidad que debe conferirse a una información que haya sido extraída de una página web.[18] ¿De qué modo deben ser citadas? ¿Tienen entidad de libro, artículo...? Soy consciente de que estas cuestiones no son nuevas, pero creo que deben ser contestadas.

[18] En este sentido queremos señalar algunos artículos que van abriendo el camino de esta reflexión, aportando ideas interesantes. Page, M.E. 1996: A brief Citation Guide for Internet Sources in History and the Humanities. *Humanities-on-Line and History Department,* Tennessee; Espejo Muriel, C. 1998: La Historia Antigua y las nuevas tecnologías: internet, en *Florentia Iliberritana*, 9. Granada. 141-152; Crane, N. 1996: *Electronic styles: A Handbook for citing electronic information*. New York; Díez de Velasco, F. 1996: Recursos en Internet para la investigación y la docencia en Historia de las Religiones, en *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 1, Madrid, 39-51.

## CAPITULO I.

# MITHRA EN ORIENTE.

### 1. Los orígenes del dios.

El documento más antiguo que atestigua la presencia y culto al dios Mithra data del año 1380 a.C. Se trata de un acuerdo o pacto que se sella entre dos reyes de la región de Asia Menor. El rey de Mitanni, *Mativaza*, firma un acuerdo de paz con el rey hitita, *Subbiluliuma*. Como testigos de este acuerdo son nombrados los dioses principales del panteón de Mitanni: Varuna, Mithra, Indra y los dioses gemelos Nasatya.[1] Este testimonio nos remite a la *protohistoria* [2] del culto a Mithra, en el sentido que nos ofrece el revelador dato de una fecha de partida, unos dioses con quienes comparte un panteón y un lugar destacado dentro de un estado como lo fue Mitanni.

La tardía fecha del siglo XIV a. C., nos remonta a la Edad del Bronce dentro del marco geográfico del Próximo Oriente Asiático, en un momento en el que se está produciendo el movimiento de un importante contingente poblacional, las tribus indo-arias, que atraviesan la región desde Armenia hasta la zona del Indo y entran en contacto con las distintas poblaciones

---

[1] La inscripción donde aparece esta dedicación fue hallada en 1907 en Boghazkennii, (Turquía), en los archivos reales de la antigua capital hitita a 150 km. de Ankara. Podemos encontrar una traducción al francés de dicho texto en Labat, R. et alii. 1970: *Les Religiones du Proche-Orient, Textes et traditions sacrés babyloniens-ougaritiques-hitites.* Paris. 505. El informe del hallazgo y de la excavación se encuentra en Winckler, H. 1907: *Vorläufige Nachrichten über die Ausgrabungen in Boghaz-Köi im Sommer 1907.1. Die Tontafelfunde,* MDOG, 35. Para un estudio del texto véase Turcan, R. 1992: *Les Cultes Orientaux dans le monde romain.* Paris. 194; Cumont, F. 1956[1903]: *Les mystères de Mithra*, Bruselas, 1-3 y Frye, R. 1965: *La Herencia de Persia,* Madrid. 45.

[2] Tomo prestado este concepto de R. Turcan para intentar definir el período amplio que comienza desde la fecha de esta inscripción hasta los siguientes testimonios escritos en donde aparece Mithra. Estos serán en plena monarquía persa aqueménida, lo que habrá supuesto casi nueve siglos oscuros, en los cuales va madurando el culto y la personalidad de este dios.

mesopotámicas y semitas.[3] El problema de las poblaciones indo-arias ha suscitado un profundo debate historiográfico, principalmente a la hora de intentar establecer la trayectoria que siguieron en su devenir por la zona[4]. Desde la región mítica de Airyanem Vaejah, comenzaron a emigrar, fortaleciendo su identidad en torno a dos grandes poblaciones, la irania y la india. El hecho de que podamos encontrar estas divinidades de origen indo-ario en Mitanni, permite reforzar la idea de que este reino fue un punto de poblamiento ario importante[5] y logró un desarrollo estatal destacado cuando el resto de los arianos aún se movían por parámetros tribales y de jefaturas. Mithra aparece aquí como testigo y valedor de un pacto o tratado de amistad, un elemento que como veremos más adelante se va convertir en rasgo significativo de las atribuciones que son conferidas a esta divinidad. Además, está acompañado de otras divinidades indo-arias importantes: Varuna e Indra, que en el posterior panteón védico tendrán un protagonismo destacado. Y, por último, es importante, también el contexto real en el que se establece el pacto, ya que nos va a indicar la relación que desde sus orígenes se estableció entre Mithra y la realeza.

El origen de la divinidad que estamos estudiando se remonta a un momento anterior a esta fecha que hemos encontrado en Mitanni, en el

---

[3] Boyce, M. 1984: *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism.* Manchester. 8-9; también, Curtis, J. 1993: *Early Mesopotamia and Iran, contact and conflict. c. 3500-1600 B.C.* London.

[4] Desde principios de los años ochenta ha dejado de tener vigor la tesis de las invasiones iranias que habrían irrumpido en la zona. Al contrario, cobra más sentido la posibilidad de establecer una penetración progresiva con unos orígenes mucho más remotos. Las áreas de procedencia podrían establecerse entre el Asia Central, el Cáucaso y el Caspio. La población que se encuentra en la región del Irán a fines del II Milenio a.C. es de composición mixta, ya que el protagonismo medo-persa no se producirá hasta fines del s. VIII a.C. En contra de la tesis del invasionismo, se argumenta la continuidad material que se comprueba en la zona, en el tránsito de la Edad del Bronce a la Edad del Hierro, lo que confirma la presencia de un elemento iranio desde el s. XIII que irá evolucionando en interacción con las otras culturas de la zona. Cfr. Ghirshman, R. 1977: *L'Iran et la migration des Indaryens et des Iraniens.* Leiden; Medveskaya, I. 1982: *Iran: Iron Age I.* Oxford.

[5] Los testimonios arqueológicos han demostrado cómo se produce, a partir de la mitad del II Milenio, una penetración de la nobleza aria, que combatía en carro, en los órganos de poder de la monarquía hurrita de Mitanni. Esto habría posibilitado el que encontremos a estas divinidades indo-arias dentro del panteón de Mitanni. Garelli hace un estudio sobre este grupo de nobles guerreros, destacando principalmente la presencia de nombres de origen védico entre los reyes de Mitanni. Cfr. Garelli, P. 1982: *El Próximo Oriente Asiático.* Barcelona. 106-107.

contexto de las tribus indo-arias. Se trataría de la deificación del concepto abstracto de contrato, confiriéndole progresivamente una entidad espiritual y posteriormente una imagen antropomórfica.[6] Dentro de las sociedades tribales con un marcado componente bélico, como es el caso de la indo-arias, ocupa un papel significativo el concepto de juramento y de fidelidad al mismo. En sánscrito "Mihr" significa contrato o pacto y este concepto es el que viene a encarnar el dios Mithra. De los pocos testimonios escritos en relación con el Mithra oriental que disponemos, el Décimo Canto del Avesta (conocido como del *Xº Yasht* o *Mihr Yasht*)[7], muestra a través de su lectura entre líneas, una serie de elementos que nos permiten descifrar cuáles pudieron ser algunos de los rasgos de Mithra antes del Zoroastrismo. Sundermann ha ofrecido una interpretación esclarecedora sobre algunas atribuciones que recibe Mithra en el Xº Yasht y que hacen alusión directa a una serie de funciones que pudo ejercer el dios en una época tribal.[8] Mithra es el señor de la casa, del clan, de la tribu, del país (Xº Yasht, 17, 99).[9] Es significativo también el lazo de unión que se percibe en este dios en relación con el poder real. La divinización del juramento, de la fidelidad debida a estos y de la posibilidad de atraer sobre sí un castigo cuando el juramento fuese incumplido encontraba un beneficiario directo en la figura del jefe. Éste hallaba un aliado divino a la hora de garantizarse la fidelidad de sus guerreros. Todo esto nos lleva a pensar en el carácter central que pudo ocupar Mithra dentro del conjunto de divinidades reverenciadas por los indo-arios en su período de formación como nación. Mithra recibe junto con sus atribuciones sobre los juramentos, rasgos guerreros y progresivamente es tenido como el garante de la soberanía aria sobre las

---

[6] Altheim lo atribuye a la fantasía mitopoyética de los pueblos que les lleva a divinizar este tipo de conceptos. Cfr. Altheim, F. et alii. 1987: *Las Culturas Superiores de Asia Central y Oriental I.* Madrid. 177.

[7] Ya tendremos ocasión en el epígrafe segundo de este capítulo de estudiar más profundamente este texto fundamental. Baste sólo como adelanto, que aunque su recopilación data del siglo III de nuestra era, sigue la tradición zoroastriana del siglo VI a. C. y a su vez, recoge elementos que se remontan a este período del que estamos hablando ahora.

[8] Sundermann, W. 1979: The Five Sons of the Manichaean God Mithra. en *M.M*, 782-3. En estos pasajes se da a entender una relación estrecha entre Mithra y una serie de autoridades tribales de una época claramente anterior a la de la monarquía persa y meda.

[9] Cfr. *Mihr Yasht (Himno a Mithra)*. Traducido por J. Darmester, en Müller, M. 1993: *Sacred Books of the East.* Delhi.

tierras que se están conquistando.[10] Lamentablemente, este matiz queda oscurecido por la ausencia directa de datos que existen para poder comprender en conjunto cómo pudo ser el culto de Mithra antes de la aparición de la reforma religiosa de Zoroastro.

Como hemos visto, desde el primer momento Mithra aparece acompañado por otros dioses del panteón indo-ario. De todos ellos, debemos destacar dos con los cuales llega a constituir un binomio. El culto a Mithra en la región de la India aparecerá asociado a la figura de Varuna, con quien ya lo habíamos visto en el texto de Mitanni; en el Irán, será la diosa Anahita la que forme pareja divina con nuestro dios. No es nuestra intención profundizar en la estructura que caracteriza el panteón védico,[11] aunque debemos destacar que en la cúspide se encuentran Mithra y Varuna. Estas dos divinidades constituyeron una pareja complementaria en la cual se encarnaban las contradicciones cotidianas de la naturaleza: una simboliza la claridad (Mithra) la otra la oscuridad (Varuna). Ambos son responsables del cielo y la tierra, con atribuciones con respecto a la vegetación y la naturaleza.[12] Es en la literatura védica donde se desarrolla la metáfora de interpretar el significado de Mithra como representación de la "amistad".[13] También fue estrecha la relación que se estableció entre Mithra y el dios guerrero védico Indra; hasta el punto, que

---

[10] Varenne, J. 1989: *Zoroastro, el profeta del Avesta.* Madrid. 23.

[11] Los estudios sobre la religión indo-aria en estos tiempos remotos son deudores del trabajo realizado por G. Dumézil. Partiendo de su premisa, *el motivo central de la ideología indoeuropea es la concepción según la cual el mundo y la sociedad no pueden vivir sino es por la colaboración armoniosa de las tres funciones superpuestas de soberanía, fuerza y fecundidad* (Cfr. Dumézil, G. 1990: *El destino del guerrero*, Madrid. 16); presentó una sistematización funcionalista de los dioses que constituían el panteón védico-iranio pre-zoroastriano: *en el primer nivel de la teología védica, los dos principales dioses soberanos, el mago todopoderoso Varuna, y Mitra, el contrato personificado; en el segundo nivel, Indra, el dios fuerte; en el tercer nivel, los gemelos Nasatya.* Ibidem, 17.

[12] Varuna y Mithra se encuentran en la base originaria de la religión de los antiguos iranios constituyendo divinidades centrales. Ambos llegaron a ser identificados bajo el apelativo "Mitravarunau". Las características que definieron el culto de estos dos dioses en la tradición védica son estudiadas por Campbell, J. 1991: *Las Máscaras de Dios, mitología occidental.* Madrid,. 292-4 y Turcan, R. 1989: *Mithra et le Mithriacisme.* Paris. 13-14.

[13] Más adelante analizaremos los diferentes significados etimológicos que pudo encerrar la palabra "mithra" y sus múltiples variantes. Sin embargo, la identificación de Mithra como personificación de la "amistad" benéfica para los hombres, fue un rasgo importante que definió al dios y que fue tenido muy presente en el Mithra venerado en Occidente. Cfr. Scialpi, F. 1979: Mithra en el Mondo Naturale (un dio grande e amico*).* en *M.M.* 824.

llegó a ser identificados en Persia. La ausencia de testimonios sobre nuestro dios en el período anterior a la monarquía persa sólo es superada gracias a unas cuantas inscripciones en Persa Antiguo, en las cuales aparece Mithra junto con otra divinidad femenina denominada Anahita. Esta diosa de la fecundidad y del amor, recibió un culto importante en las regiones más occidentales del Irán.[14] Mithra y Anahita aparecen en este contexto como dos dioses con un fuerte peso dentro de las capas populares, lo que nos lleva a situarlos como dos divinidades principales del panteón iranio pre-zoroastriano.

El estudio del dios Mithra en este período nos sitúa ante un elemento complicado: el significado de su nombre y las múltiples variantes que se utilizan para referirse a él; cuestión que no resulta banal puesto que en los años setenta hubo una polémica en la cual, se decía que el Mithra adorado en Irán era diferente al Mithras de los Misterios.[15] Ya hemos indicado que el sentido etimológico original de la palabra védica *mithra* es el de "contrato", de donde se deriva la interpretación de este dios como la deificación de esta función.[16]

---

[14] En torno a los orígenes de Anahita, se han vertido diferentes teorías. Aunque en el texto del Avesta, aparece un tanto desdibujada y claramente en un segundo plano, las evidencias anteriores hacen pensar en un papel destacado antes de la reforma zoroastriana. Su origen podría proceder de las regiones de Armenia y parte occidental del Irán (donde recibía el nombre de *Anahit).* Encarna el papel de garante de la fertilidad, en consonancia con el culto de las Grandes Diosas del Próximo Oriente. En tal sentido, las conexiones con Istar y con Nanaia son aceptadas. Su culto pudo estar asociado con el planeta Venus (*Anahiti* en iranio), lo que también le habría conferido atribuciones sobre el amor y la salud. La importancia que pudo tener esta diosa en el período que estamos estudiando, como luego veremos para Mithra, queda manifiesta en el hecho de que Zoroastro se ve obligado a reubicarla dentro de su panteón reformista. El arraigo popular de Anahita, especialmente en la región más occidental del Irán, posibilitó que su culto se mantuviera dentro de la religión mazdeísta. Boyce ha sugerido una hipótesis sobre el origen de Anahita y su conexión con el planeta Venus. Cfr. Boyce, M. 1970: On Mithra´s Part in Zoroastrism, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 33. London 22-38. Para una visión de conjunto sobre Anahita, De Jong, A. 1997: *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek & Latin Literature.* EPRO 133, Leiden. 103-106.

[15] Fue S. Wikander (1951: *Études sur les mystèries de Mithras*, I, Lund) quien argumentó esta oposición, frente a la teoría de Cumont, sobre el protagonismo de los magos en la exportación de Mithra a Occidente. Su argumento se apoyaba en las diferentes formas que utilizaron los autores griegos para referirse a este dios (*Μιθρας*). Geo Widengren desautorizó este razonamiento y reforzó la conexión ineludible entre el Mithra Oriental y el Mithra Occidental. Cfr. Widengren, G. 1980: Reflections on the origin of the Mithraic Mysteries. en AA.VV. *Perennitas. Studi in onore di A. Brelich.* Roma. 645-7.

[16] A. Meillet en 1907 fue quien estableció por primera vez esta interpretación del vocablo y planteó la posibilidad de entender a Mithra como la divinización del contrato. Cfr. Meillet, A. 1907: Le dieu indo-iranien Mitra, en *J.A.*. 143-159.

Los estudios filológicos han llegado a establecer la raíz de esta palabra **mei-*, común entre las lenguas indoeuropeas, que hace referencia a la idea de "unión, juntar", pero también al "intercambio"; de donde podría derivar la otra interpretación de la palabra en relación con la amistad.[17] Si bien Mithra va a ser la manera más utilizada para referirse a esta divinidad, esta palabra no deja de ser una expresión conservada de la lengua de los medos, una de las familias arias. La forma para el persa antiguo es **Missa*, atestiguada en nombres elamitas y arameos.[18] También se conocen otras muchas variantes que están en la raíz de la mayoría de los nombres teofóricos relacionados con el dios: Mihr, Mehr, Meitros, Meher, etc.[19] De todas, Mihr cobrará un especial protagonismo ya que en persa significa "sol". En el proceso que iremos viendo más adelante por el cual Mithra va recibiendo atribuciones lumínicas que lo identifican con el astro solar, la palabra *Mihr* será la utilizada para hacer referencia a esta connotación. Todas estas expresiones están relacionadas directamente con la raíz **mei*, pero también podemos encontrar un conjunto de palabras que hacen referencia al dios Mithra, haciendo alusión a otras características o atribuciones de su divinidad. Sobre todas ellas destaca la expresión *Baga (dios)*. En la región de Sogdiana, al noreste del Irán, se han encontrado varias inscripciones en las cuales Mithra es honrado bajo el nombre de Baga.[20]

La religión irania anterior a Zoroastro estaba formada por dos grupos principales de divinidades conocidas por los apelativos de *ahuras* frente a los *daevas*. Los primeros eran fuerzas divinas beneficiosas para la humanidad,

---

[17] Cfr. Turcan, R. 1993: *op. cit.* 11-12.

[18] De Jong, A. 1997: *op. cit.* 173

[19] D. Fingrut aporta estas variantes para referirse al culto oriental de Mithra, si bien luego hace una amplia relación de lugares donde supuestamente fue venerado, sin ofrecer argumentos que lo avalen, por ejemplo China. Fingrut, D. 1993: *The Legacy of the Roman Empire's Final Pagan State Religion.* Toronto.

[20] Un estudio sobre esta identificación y la materialización que tiene en el calendario y los festivales de la región de Sogdiana y Bactria lo encontramos en Sims-Williams, N. 1991: Mithra the Baga, Bernard, P. et Grenet, F (dirs). *Histoire et Cultes de l'Asie Centrale Préislamique*. Paris. 177-185.

estando al frente de ellos el binomio ya comentado de Mithra-Varuna.[21] Vemos así cómo Mithra debe ser entendido como una de las divinidades centrales del pueblo iranio, ocupando un lugar destacado hasta la llegada de la dinastía persa aqueménida. Contrariamente a lo que A. Griffith afirma,[22] sí podemos hablar, a través de los testimonios indirectos que las fuentes escritas nos ofrecen, de un culto específico relacionado con el dios Mithra. Como hemos comentado, es el dios que preside los juramentos y los contratos establecidos entre la población irania. Se sabe que recibía un culto oficial, en el cual se le realizaban ofrendas de trigo que eran recogidas por los magos medos, quienes le dirigían oraciones.[23] De su relación con Indra, también ha ido asumiendo una serie de rasgos que lo vinculan con el estamento guerrero y es invocado como dios que asegura las victorias de sus fieles.[24]

Por otra parte, es tomado como patrono de una sociedad de guerreros nobiliarios iranios, que realizaban un culto de carácter secreto. Sabemos de la existencia de este culto vinculado a Mithra, porque Zoroastro en su programa religioso se dedicará con especial virulencia a la persecución de aquellos "que sacrificaban el toro". Este grupo centraba su culto en torno a dos prácticas principales: el sacrificio del toro y el consumo del *haoma.* La acción de matar un toro y posteriormente consumir su carne y su sangre se entendía como un acto de hermanamiento entre los miembros del grupo; al igual que el consumo

---

[21] Esta es la composición originaria del panteón iranio. La reforma de Zoroastro, como luego veremos, primará a uno de estos *ahuras*, Ahura-Mazda, intentando eliminar o limitar la presencia de los otros dioses.

[22] En su artículo *Essays on Ancient Rome: Mithraism,* difundido en Internet a través de la *Ecole Initiative*, [http://eawc.evansville.edu/essays/mithraism.htm] esta autora afirma que Mitra/Mithra nunca tuvo su propio culto y lo limita a ser sujeto nombrado en invocaciones y protagonista de un canto del Avesta. Esto no deja de ser una ligereza por su parte, ya que manifiesta un desconocimiento grandes del papel destacado que desempeñó Mithra en la época pre-zoroastriana. De igual manera, el reconocimiento por su parte de la existencia de himnos donde este dios era el protagonista, se convierte en la afirmación de ciertas prácticas cultuales vinculadas en exclusiva a Mithra.

[23] Dandamaev, M et Lukonin, V. 1980: *Cultura y Economía del Irán Antiguo.* Madrid. 453.

[24] Cfr. Widengren, G. 1980: art. cit. 654. También se menciona esta relación entre los guerreros y Mithra en F. Grenet, 1991: Mithra au temple principal d'Ai Khanoum? , Bernard, P et Grenet, F (dirs). *Histoire et Cultes de l'Asie Centrale Préislamique*. Paris. 147-153.

del hongo alucinógeno del *haoma.*[25] Sus efectos concretos son desconocidos, aunque es de suponer que potenciaría la experiencia de fraternidad y de unión mística. La importancia del *haoma* (que en la India fue conocido como el *Soma*) fue tal, que llegó a ser tenido como un dios y así fue como tuvo que integrarlo posteriormente Zoroastro en su reforma religiosa.

Es importante tener en cuenta las vinculaciones que Mithra mantenía con los elementos relacionados con la luz y el fuego. Hemos establecido la región en la cual se establecen estas poblaciones indo-arias desde antiguo, insinuando los contactos que pueden llegar a tener con las culturas del entorno. En este proceso, no puede quedar a un lado el elemento religioso y la religión irania recibió una serie de aspectos procedentes de Mesopotamia. Entre ellos destaca principalmente el carácter astral en relación con la divinidad. Mithra fue vinculado con *Shamash*, el dios solar mesopotámico;[26] de tal modo que nuestro dios recibe toda una serie de aspectos lumínicos que lo llevan a ser tenido como un genio de la luz, al mismo tiempo que se inicia su especial relación (que en muchos momentos llega a confundirse con una identificación) con el astro solar. También se establece un emparejamiento con el fuego: los juramentos que invocan a Mithra como su garante, son declarados ante el fuego sagrado, de ahí que sea tenido como Señor del Fuego.[27]

---

[25] El haoma era mezclado con la sangre del toro con la intención de fabricar la poción de la inmortalidad. Cfr. Puech, H.C. 1979: *Las Religiones del Mar Mediterráneo y Oriente Próximo I.* Madrid. 81-2.

[26] Cumont, F. 1987[1906]: *Las Religiones Orientales y el paganismo romano.* Madrid. 129. Sobre el carácter solar de Mithra ha habido desde siempre un arduo debate, con la intención de aclarar, por un lado, hasta qué punto se debía entender como dios solar, y también en qué momento puede hablarse de Mithra como divinidad de la luz. G. Gnoli, en su artículo de 1979: Sol Persice Mithra, en *M.M* 725-740, hace un balance sobre las diferentes posiciones respecto al carácter solar de Mithra. Gnoli es contrario a la tesis de Gershevitch, quien ponía objeciones a la influencia mesopotámica para el carácter solar de Mithra, ya que él es partidario de primar el carácter lumínico de Mithra surgido de su relación con la astrología caldea. Scialpi se centra más en destacar cuáles son las posibles atribuciones que se podían desprender del carácter solar de este Mithra iranio. Como divinidad solar, transmite connotaciones de prosperidad, benefactor, longevidad... cfr. Scialpi, F. 1979: art. cit. en *M.M.*830-840.

[27] Cfr. Boyce, M. 1975: On Mithra, Lord of Fire. *Acta Iránica* IV. Teheran-Liège. 69-76.

Para acabar de definir esta imagen del dios Mithra en la etapa anterior a la aparición del Zoroastrismo, sólo nos queda mencionar un aspecto que estará muy marcado en el Mithra avéstico: como dios principal del panteón iranio, y, probablemente, como consecuencia de las atribuciones solares que ha ido recibiendo, es posible plantear la relación que pudo tener con el concepto de la muerte y de la Otra-Vida.[28] Los lazos que ya hemos comentado con el estamento militar, lo presentan como garante de las victorias, pero, además, debe entenderse el compromiso (que más adelante veremos claramente desarrollado, incluso con oraciones expresas) que adquiere Mithra de proporcionar una recompensa para aquellos que caen en el campo de batalla.

## 2. Mithra dentro del Zoroastrismo.

El protagonismo de Zarathustra o Zoroastro en la reforma religiosa que se produjo en Irán es ineludible. Desde un principio surgen una serie de dudas en relación tanto con las fechas en que se desarrolla su vida, como también en las circunstancias que rodean a su actuación. El debate historiográfico sobre la época en que debe ser introducido este personaje ha dado mucho de sí durante el presente siglo.[29] M. Boyce ha situado a Zoroastro en la Edad del Bronce irania (c. 1700-1000 a.C.)[30] lo cual no deja de ser una fecha demasiado lejana a lo que la tradición nos ha ido presentando y también produce una profunda laguna entre esta supuesta fecha de predicación y el momento en que el Zoroastrismo ocupa el protagonismo religioso entre las poblaciones iranias (bajo la monarquía aqueménida). Si seguimos a los escritores griegos y latinos que hacen referencia del profeta, tendríamos que remontarnos a unas fechas

---

[28] Esta conexión es planteada por Bivar, quien, además, profundiza en la teoría de Duchesne sobre el carácter principal del dios Mithra en el reino Medo. Cfr. Bivar, A.D.H. 1979: Mithraic Images of Bactria: : Are they related to Roman Mithraism? en *M.M.* 741-749.

[29] Hacemos aquí referencia a algunos de estos estudios: Jackson, A.V. 1898: *Zoroaster, the Prophet of Ancient Iran,* New York; Pettazonni, R. 1920: *La Religione di Zarathustra,* Roma; Duchesne-Guillemin, J. 1948: *Zoroastre*, Paris; Molé, M. 1963: *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien,* Paris; Boyce, M. 1975: *History of Zoroastrianism I,* Leiden.

[30] Cfr. Boyce, M. 1982: *History of Zoroastrianism II,* Leiden. 1-13.

míticas que nos llevarían hacia unos seis mil años antes de la Era Cristiana;[31] aunque otra tradición, la mantenida por los parsi que fueron los continuadores del culto a Ahura-Mazda tras la llegada del Islam a Iran, establecía la vida de Zoroastro entre los siglos VII y VI a.C.[32] Por último, Ries se hace eco de la tendencia actual más aceptada que ha enmarcado a nuestro personaje entre los siglos IX y VIII a.C.[33]

Zarathustra[34] fue probablemente un *zaotar* iraní,[35] es decir, un sacerdote encargado de cantar los himnos sagrados y de cuidar de las ofrendas hechas al fuego. Su participación dentro del culto no estaba relacionada con la parte sangrante, e incluso algunos autores como M. Eliade han señalado la posibilidad de que estuviera familiarizado con las prácticas chamánicas y las técnicas de éxtasis iranias.[36] Estos factores podemos tenerlos en cuenta a la hora de entender la disposición y la personalidad de nuestro personaje, de cara a protagonizar un programa de reforma religiosa con pretensiones de convertirse en principal y única.

---

[31] Curiosamente, los autores clásicos que hacen referencia directa a Zoroastro, no son aquellos que en sus obras dedicaron un interés especial al mundo iranio, es decir, Heródoto o Jenofonte. Entre los escritores griegos que se hacen eco de la tradición legendaria sobre el profeta podemos nombrar a Eudoxio, Hermippos, Ctesias, Jantos de Sardes. El problema está en que muchos de estos autores sólo son conocidos a través de las referencias que hacen de ellos otros autores antiguos; por ejemplo, Hermippos es citado por Plinio el Viejo (*Historia Natural* XXX, 1, 3 ss), Ctesias lo es por Diodoro de Sicilia (*Biblioteca Histórica* I, 94, 2) y Jantos por Diógenes Laercio ( *Proom.* I, 2).

[32] Esta tradición es recogida por Huart, quien la argumenta para afirmar su tesis sobre las fechas en que se desarrolló la actuación del reformador religioso. También presenta la opinión de West, para precisar las cifras entre el año 660 y 583 a.C. Cfr. Huart, A. et Delaporte, P. 1957: *El Irán Antiguo y la Civilización Irania.* México. 333-335.

[33] Cfr. Ries, J. 1985: Le Culte de Mithra en Iran. *ANRW* II. 18.4. New York, 2743. Otro autor que también toma partido por este marco cronológico es Dandamaev, quien en su libro ofrece una amplia argumentación para justificar su opción por estas fechas. Cfr. Dandamaev, M. A. 1980: *op. cit*. 439-442.

[34] Sobre la etimología de *Zarathushtra*, también se han realizado diversos estudios. Su nombre aparece en ocasiones acompañado por la palabra *Spitama*, que significa blanco y parece que fue una especie de nombre de familia. *Usthra* hace referencia al camello y, aunque la primera parte *zarath* ofrece una interpretación enrevesada, podría interpretarse el nombre como "poseedor de camellos de oro"

[35] Esta situación conecta a Zoroastro con la tradición religiosa irania. R. Frye resalta la circunstancia de que el profeta quisiera mantener esta denominación, por lo que deduce que este cargo pudo mantenerse entre los zoroastrianos. Cfr. Frye, R. 1965: *La Herencia de Persia*, Madrid. 56.

[36] Eliade, M. 1982: *Historia de las Creencias y de las Ideas Religiosas I,* Madrid. 316-323.

Aunque poco podemos saber sobre su vida, la tradición parsi que antes hemos mencionado, le sitúa en la región del Irán Oriental. Después de una juventud llena de sucesos milagrosos, a los treinta años tiene su primera aparición, lo que le lleva a dejarlo todo y comenzar a predicar la reforma. Llega hasta la región de Bactria, donde con el apoyo de la corte del príncipe *Vishtaspa*,[37] extiende su reforma religiosa por todo el Irán, después de superar las dificultades que le van surgiendo.

El dios que va a predicar Zarathushtra es Ahura-Mazda. Como ya vimos en el apartado anterior, la religión de las tribus iranias estaba definida por una variedad de dioses, considerados *ahuras,* y cada uno de ellos venía a representar una serie de características particulares; en tal sentido, se sabe que el culto a Ahura-Mazda es anterior a la propia predicación que hizo de él el profeta iranio. En el siglo VIII a.C., el Mazdeísmo predominaba en Media, ajeno a los caracteres particulares del Zoroastrismo.[38] Es en esta época, cuando Zoroastro habría recibido la revelación de comenzar a predicar una reforma religiosa que situase a Ahura-Mazda en el centro de un nuevo modelo religioso que abarcase a todas las tribus iranias. La reforma zoroástrica demonizó la clase de deidades populares que se denominaban *daevas*, relegó a la otra clase de deidades -llamadas *ahuras* por los iranios- y Ahura-Mazda fue elevado a la condición de único dios verdadero.[39]

El lugar central dentro de la religión zoroástrica lo ocupa Ahura-Mazda, a quien se le atribuye la creación de todas las cosas. Frente a él, se establece una fuerza antónima, representada por la encarnación del mal, Anra Mainyu, acompañada por sus ayudantes, los antiguos *daevas*. Entre estas dos

---

[37] El reino de Vishtaspa debe ser localizado en la región oriental de Drangiana.

[38] Cfr. Dandamaev, M. et alii, 1980*: op. cit.* 441

[39] Cfr. Zaehner, R.C. 1983: *Las doctrinas de los magos. Introducción al Zoroastrismo.* Buenos Aires. 4

divinidades se establece un combate eterno por lograr la supremacía sobre la creación, donde se fundamentan las bases del dualismo iranio.[40] Éste no está en relación con la oposición entre la carne y el espíritu, sino entre el bien y el mal. En este combate estaría obligada a participar toda la Creación, con la necesidad de tomar un bando u otro. El Hombre que ha sido creado por Ahura-Mazda, recibe también la invitación de luchar contra el mal, pero tiene la reserva de su libertad para optar por un lado u otro de la contienda.

Ahura-Mazda se encuentra ayudado en su lucha por lo que se ha denominado los *Amesha Spentas* (Espíritus Inmortales o los Seis Benefactores Inmortales). Cada uno de ellos viene a representar la divinización de una potencia o característica complementaria al gran dios: *Vohu-Manah*, el Buen Pensamiento; *Asha-Vahishta*, la Justicia; *Khshathra-Vairya*, el Imperio; *Armaiti*, la Devoción; *Haurvatat,* Santidad y *Ameretat,* Inmortalidad (Yasna 16, 3)[41]

---

[40] Este es un concepto básico en la religión mazdeísta, y sobre él se ha escrito mucho, hasta el punto de querer encontrar posibles influencias de este dualismo en el pensamiento de autores griegos como Platón, o también hallar su rastro en el Judaísmo y Cristianismo. Dandamaev es de esta opinión, al destacar la similitud entre algunos puntos de vista de Zoroastro y Platón, cfr. Dandamaev, M. et alii. 1980: *op. cit.* 446. Con respecto al Judaísmo, D. Winston dedica un profundo artículo al estudio de los elementos iranios presentes en la Biblia judía, señalando, además, las diferentes tradiciones que habían identificado a Zoroastro con un personaje bíblico: *there was a Jewish tradition that Zoroaster was of Palestinian origin and a servant to one of the disciples of Jeremiah, with whom he was a favorite. It seems likely, then, that there already existed a Jewish identification of Zoroaster with Jeremiah and Baruch, and that the Christians later found it convenient to apply this identification to the solution of the problem of how the Magi knew about the star announcing the birth of Jesus.* Cfr. Winston, D. 1966: Iranian Component in the Bible, Apocrypha and Qumran en *History of Religions vol 5, nº 2* . 215. Para ver la importancia del concepto de dualismo en la religión zoroastriana nos remitimos a Cumont, F. 1987[1906]: *op. cit.* 133 y Casartelli, L.C. 1907[1999:] The Theological Aspects of the Avesta, Knignt, K. (dir.) *The Catholic Encyclopedia, II*, New York.

[41] Según Altheim, *Zoroastro colocó abstracciones divinas donde antes estaban los dioses tradicionales.* Cfr. Altheim, F., 1987: *op. cit.* 176 y Turcan, R. 1993: *op. cit.* 15. Para una interpretación de los Seis Espíritus desde la vertiente funcionalista, podemos acudir al estudio realizado por Dumézil, quien los enmarca dentro de su función, y, además, los relaciona directamente con los dioses tradicionales del panteón indo-iranio ya vistos en el primer epígrafe de este capítulo. Cfr. Dumézil, G. 1945: *Naissance d'archanges. Essai sur la formation de la théologie zoroastrienne*, Paris. También Dumézil, G. 1977: *Les dieux souverains des Indo-Européens,* Paris. Para un estudio del papel de los *Amesha Spentas* desde otra perspectiva, nos remitimos a Huart, A. y Delaporte, P. 1957: *op. cit.* 336-337. La profesión de fe zoroastriana deja claro desde el principio el papel central que representan estas siete figuras dentro del esquema religioso en el que creen. El Yasna 12 del Avesta ha sido considerado el Credo Zoroastriano y comienza así: *I curse the Daevas. I declare myself a*

La predicación de Zoroastro también se encamina hacia el establecimiento de una serie de pautas morales y de actuación que permitan al creyente relacionarse con la divinidad por medio de prácticas cultuales y de oraciones. La reforma tiene como objetivo purificar la religión tradicional de las poblaciones iranias, depurando el panteón de múltiples divinidades y de prácticas aberrantes. En realidad, debemos reconocer que, Zoroastro encontró muchas limitaciones para extender su visión religiosa. Principalmente, el carácter abstracto de su predicación encontró demasiadas dificultades para desbancar a las otras divinidades de mayor raigambre popular.

El Avesta es el compendio de textos sagrados que recogen toda la tradición religiosa zoroástrica, aunque hay que aclarar que su composición es variada en el tiempo. La parte más antigua la constituyen los *Gathas* claramente diferenciada de las otras partes del Avesta. Su composición está más en relación con lo que fue la predicación del profeta: escrito en verso, se corresponde con los himnos donde se recoge la doctrina teológica fundamental del Zoroastrismo.[42] La parte más voluminosa la constituye el Avesta Reciente, su composición se fecha casi dos siglos después de la vida del profeta, aunque la mayor parte pertenecen ya a la época arsácida. Fue durante la dinastía sasánida cuando se recopila, se establece un canon y se fija en escritura pahlavi. La parte del Avesta que ha llegado hasta nosotros comprende diferentes libros que no constituyen la obra completa que pudo llegar a tener

---

*Mazda-worshipper, a supporter of Zarathushtra, hostile to the Daevas, fond of Ahura's teaching, a praiser of the Amesha Spentas, a worshipper of the Amesha Spentas. I ascribe all good to Ahura Mazda, and all the best.* (Yasna 12, 1)

[42] Una traducción al inglés de los textos del Avesta la podemos encontrar en la colección dirigida por M. Müller, 1898: *Sacred Books of the East,* Delhi, (reeditados en 1992-93). Los volúmenes IV y XXXIII, traducidos por J. Darmester son los que hemos utilizado en el presente trabajo, por tanto, a la hora de citar alguno de ellos optaremos por introducirlos directamente en inglés con la intención de no perder más matices lingüísticos respecto del original pahlavi. Hasta el momento, y que nosotros sepamos, no se ha realizado una traducción completa de los textos avésticos al español, tan sólo partes sueltas incorporadas por algunos autores como citas en sus obras. También se puede acceder a la versión inglesa a través de la página web oficial del Avesta: [www.avesta.org/avesta.html]

más de veinte partes diferentes. Se trata del *Yasna*, el *Vendidad,* los *Yashts* y el *Visperad*, junto con los *Gathas* ya mencionados.[43]

En un principio, la actuación de Zoroastro iba dirigida a una población predominantemente agraria y ganadera. Algunos autores han querido interpretar la reforma como un interés por enfrentarse a la moral particular de los grupos guerreros y cazadores presentes entre las tribus iranias. Frente a estos grupos, cuya práctica religiosa estaba vinculada al culto de los dioses tradicionales iranios, entre los que destacan Mithra y Anahita, Zoroastro habría querido presentar su religión marcada por un talante más espiritual y en gran medida abstracta.[44] En su predicación, el profeta combate algunas de las prácticas religiosas que estaban presentes entre la población irania. En especial, persiguió el culto que estaba relacionado con el dios Mithra. Sabemos que tuvo una actitud hostil frente a la costumbre del sacrificio del toro y al consumo del haoma, tan estrechamente vinculados a Mithra como pudimos ver con anterioridad. Zoroastro se dirige con fuerza contra *los que inmolan al buey,* estableciendo una proscripción en la que prohibe el recurso a bovinos para los sacrificios rituales.[45] De este modo, habría intentado dejar fuera de legitimación a los dioses tradicionales iranios, para fortalecer la imagen de preeminencia de su dios Ahura-Mazda. Así también podemos entender, que en un principio, el dios Mithra esté ausente de la reforma zoroastriana. J. Ries ha querido explicar esta primera ausencia, por medio de la interpretación de los

[43] Sobre el Avesta, sus partes y la importancia histórico-religiosa que puede presentar a la hora de encarar un estudio de Persia Antigua, nos remitimos a la primera parte del libro de M. Dandamaev ya mencionado. También podemos hallar información sobre la evolución historiográfica de los estudios y traducciones realizadas al Avesta desde el siglo pasado, en el libro de A. de Jong, 1997: *op. cit*. 5-7.

[44] J. Ries sigue a Dumézil a la hora de buscar las posibles razones que llevaron a Zarathushtra a predicar su reforma religiosa. Cfr. Ries, J. 1985: art. cit. 2745.

[45] F. Altheim se hace eco de un párrafo que resume la actitud de Zoroastro hacia la religión irania antigua: *les sobrevino la confusión cuando deliberaban entre ellos. Por eso eligieron el espíritu peor, y así hizo en ellos la locura asesina, con la que enferman a los hombres.* Esta locura asesina es la práctica de los sacrificios cruentos en relación con el consumo del haoma. Cfr. Altheim, F. et alii, 1987: *op. cit.* 180. En el Gatha V, el profeta dice que todos aquellos que ayudan a los mentirosos y matan al toro, invocando así la ayuda de la bebida que *espantaba a la muerte*, atentan contra la verdad. También J. Varenne hace un estudio acerca de la actitud

*Amesha Spentas*. Para él, cada uno de estos Espíritus ayudantes de Ahura-Mazda no son sino la redefinición de los dioses tradicionales iranios y Mithra habría sido sustituido por la entidad *Vohu-Manah,* El Buen Pensamiento.[46] En cualquier caso, esto no deja de ser un hecho transitorio y aislado, puesto que seguidamente, volveremos a encontrarnos con la figura del dios Mithra dentro del panteón mazdeísta, aunque con una categoría subsidiaria.

Desde un principio hemos visto cómo Zoroastro tuvo que recurrir al poder político para encontrar un apoyo a su labor profética. Aunque la figura histórica del príncipe *Vishtaspa* ha dado pie a muchas interpretaciones (algunos autores quieren relacionarlo con el padre del rey Ciro), lo evidente es que la religión zoroástrica precisó de un marco institucional especial para poder implantarse e ir consiguiendo adeptos. Esto fue lo que ocurrió cuando en el horizonte de la historia del Irán apareció la dinastía Aqueménida. Aunque las relaciones entre la religión zoroástrica y los Aqueménidas son algo que veremos más adelante, sí queremos adelantar las consecuencias directas que se produjeron con la adopción oficial de la reforma. Muerto el profeta, pasó un tiempo hasta que se fijaron los textos sagrados y las máximas que éste había predicado; ambos se encontraban en un proceso de consolidación dentro de un contexto social y cultural en evolución. La historia nos muestra que la religión predicada por Zoroastro tuvo que adaptarse progresivamente a la realidad religiosa de las poblaciones iranias, entre las cuales las divinidades tradicionales tenían una fuerte implantación. Al mismo tiempo, la política religiosa aqueménida intentó desde un principio mantener una actitud contemporizadora con el culto de aquellos pueblos que fue sometiendo. Todo esto llevaba al Zoroastrismo a una situación delicada. La pretendida exclusividad predicada para su dios Ahura-Mazda, se encontraba con la realidad histórica de la competencia de otros dioses, la cual resultaba

---

hostil del profeta hacia el grupo que sacrificaba el ganado, a quienes identifica abiertamente como los seguidores del dios Mithra. Cfr. Varenne, J. 1989: *op. cit.* 76.

[46] Nos remitimos al artículo de J. Ries (1985) ya señalado anteriormente, quien en las páginas 2746-7 hace un estudio bastante profundo de las relaciones entre Mithra y Vohu-Manah.

extremadamente difícil de desbancar. En este sentido, entendemos que se produce un importante cambio dentro del Zoroastrismo, al tener que introducir una serie de soluciones que permitan superar la situación de contradicción. A partir de este momento, toma mucho más sentido hablar de Mazdeísmo,[47] ya que el mensaje originario del profeta ha quedado alterado.[48]

Comprobamos así que en Irán durante el período Medo y posteriormente durante el período aqueménida, existieron diversas concepciones religiosas. Por un lado se encontraba la base popular profundamente enraizada con sus tradiciones religiosas, a los cuales no lograba acceder fácilmente el Zoroastrismo que presentaba a un dios abstracto y unos conceptos religiosos con alto contenido espiritual. Si el culto a Ahura-Mazda pudo progresar, se debe, en especial, medida a la labor que desarrollaron los monarcas persas que quisieron adoptarlo como religión oficial del Imperio, la cual vino a actuar de aglutinante de toda la diversidad poblacional que habitaba las regiones tan dispares y distantes bajo dominio persa. Por ello, en un primer momento, se consiguió dejar en un segundo lugar a divinidades tan importantes e históricas como Mithra o Anahita.

---

[47] El fiel seguidor de la reforma religiosa se denominará a sí mismo *mazdayasna* (adorador de Mazda, cfr. Yasna 12, 1), lo cual da más sentido al vocablo mazdeísmo para definir a la nueva religión, si bien, en la historiografía religiosa, podremos encontrar autores que utilizan indistintamente ambos términos para referirse a la religión persa antigua.

[48] No hemos hablado aún del papel que pudieron representar los magos en todo este proceso porque nos llevaría a meternos en un debate historiográfico que es más propio de un estudio que pretenda dedicarse en exclusiva de la religión irania antigua. Baste señalar que Dandamaev ya hace un estudio sobre el Zoroastrismo de los magos, donde matiza las relaciones entre estos y Zoroastro; también intenta definir el papel que pudieron desempeñar en el desarrollo y extensión de la reforma, junto con el protagonismo posterior en el Mazdeísmo. (pp. 448-449). Según G. Widengren la principal diferencia entre esta religión y la que había predicado el profeta consiste en la vuelta de las divinidades de la religión tradicional y el protagonismo que algunas de ellas llegan a alcanzar. Cfr. Widengren, G. 1968: *Les religions de l'Iran,* Paris, 113-117. I. Gershevitch ha querido matizar la situación hablando de una *mixed religion,* donde se distinguen tres partes: la doctrina de Zarathustra; ciertas divinidades provenientes de la herencia indo-ariana; nociones zoroastrianas que han tomado forma de divinidades. Cfr. Gershevitch, I. 1959: *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge, 13-26.

***Mithra Avéstico.***

Ya habíamos dicho que el dios Mithra había tenido un protagonismo importante en la historia de las tribus indo-arias desde los orígenes de su constitución como pueblo. Este dios recibía un culto específico relacionado con la caza y posterior sacrificio del toro, siendo éste consumido luego en un acto que pretendía fortalecer los lazos de comunión. Junto con la bebida del *haoma*, se simbolizaba la búsqueda de la inmortalidad y la fortaleza en los enfrentamientos bélicos. En su nombre también, se establecían los juramentos y contratos, al ser presentado como testigo y como garante. Zoroastro actuó con especial virulencia contra las prácticas religiosas relacionadas con este dios, pues era consciente de que el protagonismo que éste tenía ponía en serias dificultades sus pretensiones de supeditar toda la creación a Ahura-Mazda. En sus *Gathas,* aunque en ellos no hace mención alguna al nombre de Mithra, encontramos testimonios de su oposición a la práctica del sacrificio de los toros y en su teología confiere un especial protagonismo al Toro Sagrado.[49]

Mithra aparece en el Mazdeísmo y en el Avesta de forma diferente a como lo habíamos encontrado en los siglos anteriores. Hasta entonces podemos afirmar que Mithra había sido una divinidad principal dentro del panteón iranio, pero tras la consolidación del culto a Ahura-Mazda entre las elites persas; nuestro dios es eclipsado por el centralismo mazdeísta y sufre un largo proceso de letargo en el que sus atribuciones, funciones y veneración aparecen redefinidas.

[49] Es muy interesante comprobar el protagonismo que adquiere el Toro Primordial en el relato cosmogónico del Zoroastrismo, cómo la creación se ve afectada por la muerte de éste a manos de Anra Mainyu. Zaehner realiza un comentario al relato y ofrece una posible interpretación de sus componentes. Cfr. Zaehner, R.C. 1983: *op.cit.* 24 ss. El relato del sacrificio del Toro Primordial del cual surge a posteriori toda la creación parece responder al marco común de las mitologías orientales, y probablemente, dentro del mundo indo-ario esté en relación con Mithra. Este punto intentaremos aclararlo mejor en la tercera parte de nuestro trabajo. En cualquier caso, baste adelantar, que algunos autores han visto en la composición de este relato un intento por parte de Zoroastro de eliminar el protagonismo de Mithra en el sacrificio del toro, presentando el episodio como una consecuencia del combate entre las fuerzas de Bien y del Mal.

Son varios los elementos que nos permiten rastrear la nueva situación en la que se encuentra el dios de los contratos: a continuación vamos a detenernos en algunos de ellos. Como señalamos anteriormente, la evolución interna que experimenta la religión predicada por Zoroastro, la lleva a adoptar soluciones de compromiso con la realidad social en la cual pretende incardinarse. Una de ellas consiste en volver a dar una ubicación a las divinidades que habían estado presentes en la población irania desde antiguo. Mithra pudo haber sido sustituido en un principio por el *ángel* [50] *Vohu-Manah*. Pero dentro de la teología mazdeísta debemos hablar también de la figura del *Yazata (pl. Yazads)* [51]. Éstos vienen a ser un conjunto de divinidades subalternas a Ahura-Mazda, sometidas a él y que colaboran en el desarrollo de la creación. De entre todos estos dioses secundarios podemos rescatar la figura de Mithra. Aparece claramente sometido a Ahura-Mazda, a quien debe, supuestamente, su creación. Está ligado a él como su colaborador más estrecho en la lucha contra Angra Mainyu y los demás *daevas.* Más aún, Mithra es el campeón del Mazdeísmo en el combate entre las fuerzas del Bien y del Mal.[52] Esta función específica, como *Yazata* de la Victoria, fortalece las características del dios que lo vinculaban con el estamento guerrero. En los textos avésticos percibimos una imagen de él que simboliza el coraje y la fortaleza necesaria en el combate.

---

[50] No debemos extrañarnos de esta terminología, puesto que en cierto sentido esta es la función que vienen a desempeñar los *Amesha Spentas*. Son colaboradores de *Ahura-Mazda* en su combate con las fuerzas del Mal. El propio G. Dumézil no duda en conferirles este nombre y así lo expresa en el libro reseñado arriba en la nota 41.

[51] Literalmente significa 'el adorable', un ser espiritual creado, digno de ser honrado o alabanza. Como los Amesha Spentas, ellos personifican ideas abstractas y virtudes u objetos concretos de la naturaleza. Los Yazatas intentan ayudar a las personas en la vida, y nos protegen del mal. El carácter posterior de estas figuras queda demostrado por el hecho que en los *Gathas* del Avesta, que como dijimos antes corresponde con probabilidad a la parte más directamente relacionada con el profeta, no aparece en ningún lugar esta palabra. Cfr. Ries, J. 1985: art. cit. 2747 y Turcan, R. 1993: *op. cit.* 19. Podemos reseñar aquí algunos de estos Yazads, que tienen una conexión clara con alguna divinidad o culto de la época anterior al Zoroastrismo: Airyaman, Apam Napat, Anhita, Haoma, Mithra, Nairyosangha, Parendi, Rata, Ushah, Vayu, Verehtraghna.

[52] *Nella prospettiva zoroastriana, Mithra può così essere il campione di Ahura Mazda nella difesa della creazione en el funzionamento del cosmo... Mithra funziona oltre che come principale garante della preservazione della realtà, che è creazione buona di Ahura Mazda.* Cfr. Giuffrè Scibona, C. 1979: Mithras Demiourgos, en *M.M.* 620.

También aparece relacionado con el mundo de las armas,[53] y su figura se va a relacionar con las victorias. En este sentido, Mithra ocupa un papel central a la hora de las batallas, como protector del ejército y dador de victorias. Continúa así su especial relación con el grupo de los guerreros, los combatientes dirigen a él una verdadera profesión de fe, pidiendo la ayuda de su brazo y su socorro en caso de apuro.[54]

Un aspecto que sigue conservando dentro del Mazdeísmo es aquél que está relacionado directamente con el significado de su nombre. Como ya aclaramos en la primera parte de este trabajo, Mithra es el dios de los contratos, garante y velador por el cumplimiento de éstos y perseguidor de aquéllos que lo incumplen. Entre los persas, el pecado de la mentira era una pena fuertemente reprobada (Heródoto, *Historias* I, 138). En tal sentido, aquel que había faltado a la verdad recibía el apelativo de *Mitradruh* y quedaba expuesto a recibir el castigo pertinente que el dios velador de la Verdad, Mithra, pudiera realizarle. En el Mihr Yasht son continuas las referencias a la actitud vigilante del dios para perseguir incansablemente a aquellos que hubiesen faltado a su palabra (Yt. X, 26, 38, 59). Mithra mantiene todas sus características que lo presentan como una divinidad lumínica, ya que la luz está estrechamente relacionada con la Verdad y con la disposición benefactora y creadora del dios. Éste conduce un carro creado por Ahura-Mazda, su figura tiene un aspecto brillante y se hace acompañar por estrellas. Su relación con el sol sigue sin

---

[53] Una imagen de Mithra armado con armas maravillosas para el combate la tenemos en un fragmento del *Fargard*, 19.I.15.

[54] Resulta un tanto delicado sacar a colación de nuevo el tema de los grupos de guerreros que tenían a Mithra a modo de patrón. Sabemos que sus prácticas rituales fueron perseguidas y en tal sentido, deberíamos pensar que tuvieron que disminuir forzosamente su actividad. La especial vinculación de Mithra con sociedades guerreras iranias parece encontrar una continuidad en la celebración del Año Nuevo, con el Festival dedicado al dios. También sabemos que el dios recibía un apelativo específico (*ughrabazu)* relacionado con las sociedades militares persas. En tal sentido, siguiendo a G. Widengren y S. Wikander podemos afirmar la continuidad de la unión de Mithra con los grupos de guerreros. También es de esta opinión R. Frye quien sugiere *may have been a special fraternity, possibly in the army*, devoted *especially to Mithra... therefore, a special group of Mazda worshippers may have been attached to Mithra as their "patron saint"*. Cfr. Frye, R. 1975: Mithra in Iranian history, en Hinnells, R.(ed) *Mithraic Studies I.* Manchester. 64. En la historiografía específica, se ha acuñado un término para definir estas sociedades militares: *Männerbünde.* Cfr. Ries, J. 1985: art.cit. 2753, también es analizado en relación con Mithra por Turcan, R. 1992: *op. cit.* 195 ss.

quedar clara del todo, puesto que en ocasiones son confundidos, pero también pueden llegar a ser identificados.

La vida del creyente mazdeísta está marcada por su opción vital en el conflicto cosmológico entre el Bien y el Mal. De su actitud se derivará la suerte que luego correrá en la Otra Vida. El Zoroastrismo había desarrollado un complicado entramado escatológico, que había dividido el devenir de los acontecimientos en cuatro etapas sucesivas de tres mil años,[55] reservando para el último momento lo que definían como la llegada del Salvador o último profeta (*Saoshyant*) y la Resurrección de los Muertos (*Frashokereti*). Llegado este momento,[56] Ahura Mazda sometería a las almas de los hombres a un juicio que sopesase cuál había sido la actitud tenida durante la vida, y el grado en que ésta había estado sometida a los preceptos morales propuestos en el Avesta.[57] El Juicio Final tendría lugar en un lugar mítico denominado el Puente del

---

[55] Son los doce mil años de duración del "año cósmico".

[56] Las prácticas funerarias entre los mazdeístas han sido estudiadas por diferentes autores con la intención de precisar en lo posible los datos que sobre éstas no han proporcionado las fuentes clásicas. Heródoto, *Historias* I, 140 y Estrabón, *Geografía* 15.3.20 describen el modo que tenían los antiguos persas de enterrar a sus muertos, aunque probablemente se trate sólo de la práctica habitual entre los magos o en la Casa Real persa. La costumbre de dejar el cuerpo a la intemperie para que fuese devorado por los animales ha sido un punto controvertido, que F. Altheim y M. Boyce han intentado precisar en algunos de sus trabajos. Cfr. Altheim, F. 1987: *op. cit.* 259; Boyce, M. Departed Soul, en la dirección web de la *Encyclopedia Iranica,* http: [//iranica.com/articles/contents.html.] Sobre las prácticas funerarias persas en general nos remitimos al trabajo específico de F. Grenet. 1984: *Les pratiques funéraires dans l'Asie centrale sédentaire de la conquête grecque à l'ïslamisation,* Paris. Se complementa con el estudio interesante sobre la pervivencia de las costumbres funerarias zoroastrianas en época sasánida realizado por R. Boucharlat, 1991: Pratiques funéraires à l'époque sasanide dans le sud de l'Iran, en Bernard, P. et Grenet, F. (dirs.) *op. cit.* 71-77. Sobre la idea de la muerte en Zoroastro, Davies, D. 1997: *Death, Ritual and belief,* London, 90 ss. y Lincoln, B. 1982: Mithra(s) as Sun and Savior, en *S.C.O.* 510-11; A. De Jong, 1993: *op. cit.* 436-445 hace una síntesis de todos estos aspectos bastante didáctica, aunque no deja de ser un tanto especulativa.

[57] El credo zoroastriano dejaba claro la importancia de hacer profesión de fe en Ahura-Mazda y en los Amesha Spentas, pero antes de todo esto es importante llamar la atención sobre cómo la premisa principal es el rechazo a cualquier tipo de culto a los *daevas*, es decir, a los otros dioses. Recordamos aquí el texto que lo señala: *I reject the authority of the Daevas, the wicked, no-good, lawless, evil-knowing, the most druj-like of beings, the foulest of beings, the most damaging of beings. I reject the Daevas and their comrades. I reject them with my thoughts, words, and deeds. I reject them publicly. (*Yasna 12, 4) Es de destacar el carácter público que adquiría esta renuncia al culto de los daevas, ya que implicaba un compromiso del creyente con la comunidad de fieles que actuaba como testigo.

*Cinvât* a donde acudirían las almas para comparecer ante los tres jueces[58] (Yasna 19, 6). Estos jueces eran tres yazads importantes: *Sraosha* (Obediencia)*, Rashnu* (Derecho y Justicia) y *Mithra.*[59] Vemos cómo Mithra está presente de nuevo en una faceta que ya era característica de él en el período anterior a la reforma zoroastriana. Como representación de la fidelidad, Mithra había sido venerado como aquél que otorgaba la inmortalidad y protegía ante la muerte (Yasht X, 22-3). Es un dios sanador, protector de la creación, colaborador con el hombre en su vida cotidiana y que, además, va a estar presente en el último trance al que éste deberá enfrentarse antes de recibir la recompensa eterna. Se presenta como un conductor de almas hasta las puertas del paraíso prometido a los creyentes de Ahura-Mazda. En el Yasht X, 93, Mithra es presentado como aquel que puede salvar al alma de caer en la muerte definitiva.[60] Todos estos elementos confieren un carácter cercano y accesible a Mithra, lo cual nos está hablando de una aceptación popular que nunca pudo perder del todo.

---

[58] Estos tres yazads los veremos actuar conjuntamente en diferentes textos del Avesta, colaborando en la lucha contra los demonios (Yt.X, 41). A Mithra se le juntará especialmente el yazata Verehtraghna, quien aparece como ayudante suyo en el combate contra Angra Mainyu y los daevas. (Yt. X, 70, 80).

[59] En un texto del Avesta conocido como la letanía de Mithra (*Mihr Niyayeshes*, 1), el dios es nombrado con el apelativo de *juez verdadero.*

[60] B. Lincoln en su artículo de 1979: Mithra(s) as Sun and Savior, en *S.C.O.* 505-526, analiza este fragmento para argumentar que en el Mithra oriental es posible rastrear elementos que hagan referencia a un carácter salvífico. Centra su atención sobre un texto del Videvdat, 19.28-29, en donde Ahura-Mazda estaría explicando a Zarathushtra cuál es el destino de las almas. En él, vemos cómo Mithra ejerce un papel fundamental en el camino que debe seguir el alma humana en su ascenso. Su aparición indicaría el momento y el lugar a dónde debe acudir (el Puente del Cinvât) para su juicio. El autor utiliza este argumento para fundamentar la función salvadora atribuida a Mithra en Occidente, durante el Imperio Romano. A la vez, considera íntimamente unido el carácter solar propio de Mithra con esta capacidad salvadora. Aunque tendremos ocasión de volver sobre este asunto en el tercer capítulo de este trabajo, sí queremos señalar que coincidimos con el autor a la hora de poder fundamentar en estos momentos este posible carácter psicopompo del dios. El propio F. Cumont establece también un paralelismo entre el episodio del Cinvât y la idea de redención de los Misterios Mitraicos. Cfr. Cumont, F. 1956[1903]: *op. cit.* 6. También sigue esta línea Bivar, A. D. 1979: art. cit. en *M.M.* 743 ss.

*Calendario Avéstico.*

Otro elemento que nos permite rastrear el papel de Mithra dentro de la religión mazdeísta lo encontramos en un aspecto importante de la cultura irania: el calendario. Para los distintos autores que se han acercado a este tema, ha resultado difícil precisar el momento en que se introduce el calendario reformado entre los persas. Sabemos que durante el período sasánida fue aceptado como oficial, pero su adopción se remonta a la época de los reyes aqueménidas. La influencia de la astrología asiria y mesopotámica parece ser determinante a la hora de rastrear las razones que llevaron a reformar el calendario agrario iranio,[61] aunque por la distribución que adoptó, tampoco había grandes diferencias con el calendario solar egipcio: 12 meses de 30 días, a los que se añadían cinco días más (365 días en total).[62] Las distintas teorías explicativas han girado en torno al momento en que pudo ser reconocido este nuevo calendario, vinculándolo estrechamente a la acción de algún rey de la dinastía aqueménida. Hay, además, una pecularieda d: el doble carácter religioso y civil que está implícito en el calendario del Avesta. Marquart y Nyberg sostienen que este calendario fue introducido en época de Darío I, nunca después de 481 a.C., y su finalidad fue meramente religiosa, aunque algunos documentos económicos del año 459 a.C. aparecidos en Persépolis,

---

[61] Black, J. and Green, A. 1992: *Gods, demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*, London, 190 ss.

[62] Taqizadeh opina que el calendario que encontramos presente en la cultura irania del período aqueménida, es estrechamente dependiente del modelo egipcio. Él señala las campañas de Cambises en el País del Nilo como el momento en que entran en contacto con esta otra manera de distribuir el tiempo. Los persas habrían adoptado el calendario egipcio, abandonando su sistema estacional. En sus propias palabras: *The abandonment by the Zoroastrian community of their traditional Old-Avestan calendar, and by the Persian court and Goverment of the Old-Persian or early Achaemenian calendar, in favor of the Egyptian system took place during the Achaemenian period (...) They kept, however, the essential and most important parts of their former calendar, namely the natural and religious season festivals or gahambars and, of course, they replaced the Egyptian months names by the Old-Avestan (pre-Zoroastrian) month names or (in most of cases) by the names of their own supreme deity and archangels.* Cfr. Taqizadeh, S.H. 1937: *Old Iranian Calendars*, London. Este artículo está difundido a través de la página web del Avesta: [www.avesta.org/avesta.html]. La actualidad de las tesis de Taqizadeh no ha pasado a pesar de todo este tiempo. Ha quedado demostrado cómo los persas adoptan el carácter solar del calendario egipcio, intentando luego adaptar en él sus festividades tradicionales, así como el momento en que celebran el nuevo año. De todos modos, tampoco podemos hablar de una copia estática. Al contrario, el calendario avéstico también fue evolucionando entre los persas, teniendo que acondicionarse a las evoluciones sociales y a los propios desajustes astronómicos inherentes al cómputo de los años.

sólo contienen el calendario natural antiguo persa.[63] Gershevitch es también de la opinión de que el calendario avéstico tuvo que ser introducido como calendario civil en algún momento anterior a la caída de los aqueménidas.[64]

En cualquier caso, lo que queremos destacar respecto al calendario avéstico es el papel que en él juega la religión mazdeísta. El nombre de cada uno de los doce meses del año persa está tomado de personajes divinos del panteón. En concreto, están presentes algunos *Amesha Spentas* y algunos *yazads:*

| **MES** | **ENTIDAD DIVINA** |
|---|---|
| Farvardin | Farvardin |
| Ordibehesht | *Asha-Vahishta* |
| Khordad | Haurvatat |
| Tir | *Tishtrya* |
| Mordad | *Ameretat* |
| Shahrevar | Khashtra-Vairya |
| Mihr | *Mithra* |
| Aban | *Ap* |
| Azar | *Atar / Adur* |

[63] Es Dandamaev quien se hace eco de las hipótesis de estos autores, comparándolas con otras versiones sobre la introducción del calendario avéstico. Cfr. Dandamaev, M. 1980: *op. cit.* 402-403. Él mismo remite para esta cuestión que considera aún abierta a estos dos autores: Boyce, M. 1982: *History of Zoroastrianism, vol 2.* Leiden. 414 ss. y Hartner, W. 1985: Old Iranian Calendars, *The Cambridge History of Iran, vol 2.* Cambridge. Si los testimonios que tenemos sobre un nuevo calendario, donde el componente religioso es destacado, no se remontan más allá del primer cuarto del siglo V a.C., parece aceptable que podamos establecer como fecha *ante quem* el año 481, ofrecido por algunos autores. Si bien otros argumentos históricos nos están demostrando que todavía hay documentos o zonas donde se mantiene el uso del calendario antiguo, estaríamos ante una confirmación más de la realidad político-cultural del Irán: la gran diversidad interna y la dificultad práctica para que existiera una homogeneidad clara de un extremo a otro del Imperio Aqueménida.

[64] Gershevitch, I. 1964: Zoroaster's Own Contribution en *Journal of Near Eastern Studies*, 23. Chicago. 21.

| | |
|---|---|
| Day | *Dadar* |
| Bahman | *Vahu-Manah* |
| Esphand | *Spandarmad* |

El séptimo mes de este calendario recibía el nombre del dios Mithra, divinización del contrato y de la fidelidad a la promesa hecha. Debemos entender que esto significaba que durante este mes, el dios tenía un especial protagonismo en la vida de los persas, ya que dentro del ritual zoroastriano estaba muy reglamentado el conjunto de oraciones que debían recitarse durante el día y también los sacrificios a realizar a cada divinidad.[65] Pero también, cada día de la semana estaba bajo la *advocación* de un dios. En concreto, el día 16º de cada mes recibía también el nombre de *Mihr Roz*.[66]

***Mithrakân.***

El mes Mihr era el que recibía el nombre del dios Mithra, como hemos visto, y en el día 16 de dicho mes tenía lugar el festival más popular y el más importante de todo el Iran Antiguo: el Festival de *Mithrakân* o *Mihragân*.[67] Se trataba de un festival religioso que movilizaba a la población por completo, desde el propio rey, hasta las capas más bajas del pueblo. Son varios los medios por los cuáles hemos llegado al conocimiento de dicho festival. Por un lado, podemos rastrear su presencia en la continuación de dicha celebración entre los persas en el período sasánida, aunque ya su nombre había

[65] *The ritual life of lay Zoroastrians is defined by the daily prayers and litanies. The Niyayisn-texts are a case in point: they are five prayers regularly recited, dedicated to the sun, Mithra, the Moon, the waters and fire.* De Jong, A. 1997: *op. cit.* 56.

[66] Cfr. Sims-Williams, N. 1991: art. cit. 180-1.

[67] Como vimos arriba, el calendario avéstico era heredero de las prácticas festivas tradicionales de los indo-arios. Entre éstos, el año estaba marcado por la celebración de importantes festividades que tenían la capacidad de movilizar a toda la población en torno a la conmemoración. Estos festivales recibían el nombre persa de *jashan* o *gahambars*. Su origen es remoto y la significación religiosa estaba ligada a un episodio mítico o un momento especial del año. Cuatro son los *jashan* más importantes, relacionados con el nombre del mes en el que se celebraban: *Tiragân (Tir), Abânagân (Aban), Mihragân (Mihr)* y *Aduragân (Adur).*

evolucionado hacia el de *Mihragân.*[68] Algunos autores griegos se hicieron eco también de esta fiesta, dejando entre sus escritos algunas descripciones de cómo se celebraba cuando ellos pudieron conocerla. Estrabón en su *Geografía* XI.14.9 nos dice: *y el sátrapa de Armenia envía 20.000 potros cada año a Persépolis por Mithrakana* .Otro autor griego, Ateneo (*Deipnosofistas* 10.45.434d-*f)* se hace eco de dos versiones sobre el festival en honor de Mithra: *Ctesias cuenta que en India no está permitido que el rey se emborrache. Pero entre los Persas, el rey sí está permitido a emborracharse un día, aquél en el cual sacrifican a Mithra. Duris, en el libro séptimo de sus Historias, escribe lo siguiente: sólo en uno de los festivales celebrados por los Persas, aquél dirigido a Mithra, el rey se emborracha y baila la danza pérsica; nadie más en toda Asia hace esto, sino que todos se abstienen en este día de la danza. Para los persas, aprender a bailar es como aprender a montar a caballo de espaldas...*[69] Por último, podemos señalar un texto escrito en época cristiana y que relaciona la celebración del *Mithrakân* con un episodio narrado en la Biblia. En una adición a Cosmas Indicopleustes *Topografía Cristiana* 3.59 podemos leer: *Algunos han dicho que hasta ahora, un festival es celebrado por los Persas en honor de Mithras, que es el sol, lo cual es una reminiscencia del signo aparecido a Ezequías.*[70]

Ya hemos indicado el mes y el día en que estaba establecido este festival, trataremos de ver ahora en qué parte del año tenía lugar. Tradicionalmente se ha interpretado que el *Mithrakân* era un festival de otoño. Esta festividad no era una invención nueva insertada en el calendario avéstico, sino una continuación de la celebración tradicional indo-aria del Año Nuevo. Era una

---

[68] Hay una inscripción procedente de *Amorium* (Frigia, s. I d.C.) en la cual se ordena la celebración anual de una fiesta en los días del *Mithrakân.* Cfr. *CIMRM*, 22.

[69] Sobre esta danza tenemos la descripción que hace de ella Jenofonte en su *Anábasis*, VI.1.10: *Y al fin bailó la danza pérsica golpeando un escudo contra otro, y doblaba las rodillas y se levantaba. Y todo ello lo hacía rítmicamente y al son de la flauta.* Podemos darnos cuenta de la presencia del componente militar y del carácter masculino de dicho baile.

[70] Se trata de un fenómeno solar narrado en la Biblia, donde el sol parece haber retrocedido por orden de Isaías para dar una señal al rey judío Ezequías. (2Re.20,8-11). Para ver una interpretación de este texto bíblico y su relación con el festival de Mithra, nos remitimos al estudio de A. De Jong, 1997: *op. cit.* 295-6, 375-6.

fiesta consagrada al dios sol y sus orígenes debemos relacionarlos con las celebraciones en honor del dios *Shamash* realizadas en el séptimo mes babilónico denominado *Tishrîtu.*[71] El día del *Mithrakân* fue relacionado con el equinoccio de otoño, fecha en la que los persas tenían establecido el comienzo del año, ya que ésta había sido una particularidad que habían hecho a la adopción del calendario egipcio, cuyo comienzo del año solía estar vinculado al equinoccio de primavera.

El *Mithrakân* se convirtió en una celebración popular, rivalizando con el *Nowrûz* por ser la fiesta más importante entre los persas.[72] Ocupaba un lugar destacado la realización de regalos de todas las categorías. También había celebraciones, bailes, etc. como hemos comprobado por los textos clásicos. Junto a esto, el dios recibía un culto específico. Se daban gracias a Mithra por los bienes que había proporcionado, en especial por la presencia solar que daba el calor vital para la generación. En el Mihr Yasht se le nombra como aquél que vela por la creación, señor de los extensos prados. (Yt. 10,5; 8). M. Boyce ha hablado de la práctica de entrega de primicias al dios como modo de expresar la acción de gracias.[73] También era un día aprovechado para pedir

---

[71] Taqizadeh, en el artículo citado, intenta explicar las relaciones existentes entre este festival celebrado dentro del mundo aqueménida con la forma tradicional que tenían los iranios de conmemorar el Año Nuevo. Él es partidario, y en este sentido también nosotros estamos de acuerdo, en plantear la conexión entre ambas celebraciones. El culto al dios Mithra como hemos intentado demostrar hasta ahora, tenía un peso específico que le hacía tener el protagonismo suficiente como para encabezar una fiesta propia. La adopción de las características solares provenientes de la cultura mesopotámica, hacen perfectamente explicable el hecho de que su festival pudiera estar en relación con el comienzo del año entre unas poblaciones que se guiaban por un calendario estacional, donde la presencia y calor del sol determinaban enormemente sus pautas de vida. También Sims-Williams coincide en señalar que el festival en honor de Mithra fue creado en una época pre-zoroastriana a imitación del festival babilonio en honor de *Shamash*. Cfr. Sims-Williams, 1991: art. cit. 182-183.

[72] M. Boyce hace este comentario aunque parece estar refiriéndose más bien al período sasánida. Cfr. Boyce, M. 1979: *Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices,* London, 801-802.

[73] *In some iranian villages, Zoroastrians still bring an offering from their crops to the fire-temple at Mihragân and each household the sacrificies an animal to the Yazata.* Cfr. Boyce, M. 1975: *op. cit.* 172.

públicamente perdón por las ofensas cometidas, pero también clamar por las ofensas recibidas.[74]

Fue un autor árabe, al-Bîrûnî,[75] quien se hizo eco en su momento del relato mítico que estaba relacionado con la celebración del *Mithrakân*. Bausani lo recoge y nos ofrece un comentario sobre el episodio entre el herrero *Kâveh* y *Fredôn:*

*La feta avrebbe celebrato la mitica sconfitta (in periodo antichissimo e preistorico) del tiranno Dahâk per opera del re Fredôn aiutato dal fabbro Kâveh col suo stendardo, il famoso drafsh-i kâviâni fatto, si dice, di una pelli di orso, o secondo altri, di leone. In quel giorno si diceva che Dio aveva spianta la terra e aveva, in una certa ora di quel giorno, illuminato la luna di luce dopo che essa era stata creata come un globo nero, e per questo si diceva che la Luna del Mihrgân "sorpassava il Sole" e che le ore migliori del Mihrgân erano le ore di Luna*.[76]

La versión que ofrece la página web del Avesta sobre este relato mítico da un mayor protagonismo a la hazaña del herrero:

*so a blacksmith named Kaveh, with the help of others, sought out Faridoon who then caught Zohak and killed him on Mount Damawand. Faridoon then became king and the people´s lives were saved. For these reasons, king Faridoon and all the people had a great jashan on that day. It is so stated in the Persian Vajarkard Dini*.[77]

Dejando a un lado las implicaciones mitológicas que nos llevarían lejos de la intención del presente trabajo, debemos subrayar las conexiones

---

[74] *El día de Mihr, si has sido ofendido por alguien, levántate ante Mihr (Mithra) y pídele justicia y clama (a él) en alta voz.* Cfr. Zaehner, R.C. 1983: *op.cit.* 107.

[75] al-Bîrûnî hizo una recopilación (*Âthâr al-Bâqiya)* de la tradición irania presente cuando el Islam penetró en el mundo persa. Es una fuente importante para el estudio de la cultura persa y parta, principalmente.

[76] Cfr. Bausani, A. 1979: Note sulla preistoria astronomica del mito di Mithra, en *M.M*, 506.

[77] Cfr. *The Festival of Mihragán* en [www.avesta.org/avesta.html]

cosmológicas que estaban presentes en la celebración del Festival en honor de Mithra. Su relación con el equinoccio otoñal era consecuencia del carácter solar del dios y la conmemoración del comienzo del año vinculada a este momento especial en el que el sol comienza su retorno hacia la tierra. La conexión del dios con este acontecimiento, nos está vinculando con un proceso de renovación. En el *Mithrakân*, se celebra el reinicio del ciclo natural bajo el patronazgo de aquél que es el dios de las extensas praderas, que hace que agua fluya, que permite que las plantas crezcan, (Yt. 10.61). De ahí, que también se haya querido relacionar el *Mihragân* a la resurrección, como un acto de creación.

***Nombres Teofóricos.***

Otro aspecto a través del cual podemos continuar nuestra búsqueda de la presencia del dios Mithra dentro del mazdeísmo, lo encontramos en la utilización de nombres teofóricos entre la población irania.[78] La constatación de nombres personales que hacen referencia al dios, nos permite conjeturar, de entrada, dos circunstancias: 1. La popularidad de Mithra fue relativamente continua entre la población irania, a pesar de la reforma zoroastriana y el protagonismo atribuido a Ahura-Mazda. 2. La presencia de estos nombres no se limita a una época en concreto, sino que encontramos teofóricos de Mithra desde la época aqueménida hasta el final del Imperio Parto.

Las fuentes que nos revelan el empleo de estos teofóricos son variadas. Podríamos comenzar por las inscripciones arameas encontradas en las tablas

---

[78] Frye dedica su artículo antes citado a un estudio de la presencia de este dios en la historia irania, a través de la constatación de la raíz *mihr, miss, mehr o mithra* en la composición de nombres teofóricos. Frye es partidario de la identificación de Mithra con Baga, como indicábamos en la nota 20, por lo que los nombres teofóricos que incluyesen *baga*, también serían un testimonio de la implantación de este dios dentro de la cultura irania. Su premisa de partida es la siguiente: *the repeated appearance of various theophoric names, yet compounded with the same deity, could be used as an indication of the popularity of that deity in naming children.* (62)

elamitas,[79] donde son nombrados los siguientes personajes: *Irdamissa, Dadamissa, Missakka, Misparna y Mitrabada.* También encontramos referencias a nombres teofóricos en algunos autores clásicos. Heródoto habla en dos ocasiones de dos personajes que portaban un nombre relacionado con Mithra. En un primer caso (*Historias,* I,110; 116; 121) se trata de un servidor del rey medo Astiages llamado *Mitradates* que ejercía las funciones de boyero y que trabajaba en la región de Ecbatana. Más adelante (III,120; 126) nombra a *Mitrobates*, *que era gobernador de la provincia de Dascilo.* Otro griego conocedor del mundo persa también recoge un teofórico mitraico: Jenofonte en su *Anábasis* (II,5,35; III,4,2; VIII,8,25) habla de *Mitradates*, como uno de los más leales al rey Ciro y gobernador de Licia y Capadocia. Diógenes Laercio (*Proom.* III, 25) menciona a un persa que donó una estatua de Platón a las musas de la Academia de Atenas con la inscripción: *El persa Mitrídates, hijo de Rodobates, dedicó esta imagen, obra de Silamión, a las musas*. Coincide entre estos documentos que los nombres están relacionados en general con personajes de la nobleza irania; si bien podríamos estar ante el hecho de que tan sólo se hubiesen conservado aquellos testimonios vinculados con el poder, circunstancia que no nos debe extrañar, especialmente si conocemos las limitaciones en el grado de instrucción de la población irania y también en las altas cantidades de inversión económica que estaban vinculadas a la erección de monumentos conmemorativos. Tal situación, nos estaría hablando del protagonismo que pudo conservar Mithra dentro de los grupos dirigentes persas, y que luego tendremos oportunidad de ver con más detalle, cuando analicemos el papel de Mithra dentro de la monarquía aqueménida.

El último vehículo de información a cerca de los nombres teofóricos lo tenemos en los testimonios sueltos que nos han ido llegando a través los descubrimientos arqueológicos y que corresponde a testimonios aislados que

[79] Estas inscripciones han sido estudiadas por I. Gershevitch, 1969: Iranian nouns and names in Elamite garb, *Transactions of the Philological Society*, London. 165. Para ampliar información sobre estos documentos entre los que se incluye el Archivo de Persépolis o los Textos de la Fortaleza, nos remitimos a Dandamaev, M. 1980: *op. cit.* 22-25, quien hace un estudio sobre sus descubrimientos y potencial historiográfico.

nos informan sobre particulares. Así podemos hablar de la utilización de nombres teofóricos mitraicos entre la nobleza licia entre los siglos V-IV y documentados en monedas: *Mitrapata o Mitrídates*.[80] O un *Mitradates* que en el año 412 a.C. es capitán de un barco iranio destinado en Egipto.[81]

Podemos ofrecer, por último, una relación de los nombres teofóricos persas presentes en la tradición avéstica donde aparece la raíz *mehr* y explicar su significado:

Nombres masculinos.[82]

MEHBAZU: Brazo del ángel Mihr.

MEHBUD: Jefe de un país; nombre de un pariente confiado de Rey Kobad

MEHERAB: Lustre de amistad; el nombre de un rey de Kabul.

MEHERABAD: Hecho próspero por Mihr; ciudad de Mihr.

MEHERAFSHAN: Consagrado, enamorado.

MEHERAK: como Mihr; nombre de un héroe, el suegro de Rey Shapur I.

MEHERAN: Nombre de una de las siete familias ilustres Sasánidas.

MEHERASP: "El caballo amistoso"; el nombre del camarero del Rey Jerjes.

MEHERBAKHSH: Regalo de Mihr.

MEHERBAN, MEHERWAN: agradable, amistoso; nombre de un escriba.

MEHERBURZIN: exaltado por Mihr; nombre de un hijo de Farhad.

MEHERDAD: Creado, dado por Mihr; también Mithradata.

MEHERNARSEH: Nombre del primer ministro de Rey Behram V.

---

[80] Cfr. Childs, W.A.P. 1981: Lycian relations with Persians and Greeks in the Fifth and Fourth Centuries re-examined, en *Anatolian Studies*. 55-81.

[81] Cowley, A. 1923: *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.* Oxford, 26. Citado por Dandamaev, M. 1980: *op. cit.* 349.

[82] El siguiente listado de nombres está disponible en la página web del Avesta, donde se ofrece una recopilación de todos los nombres más frecuentes en la tradición persa, junto con una explicación de cuál pudo ser su significado. El original está en inglés, hemos querido traducirlos para agilizar su lectura. Cfr: [http://www.avesta.org/znames.htm]

MEHERNOSH: Mihr inmortal.

MEHEROJ, MEHERUZ: Día de luz y amor.

MEHERSAN: Pareciéndose a Mihr.

MEHERYAR: Amigo de amor.

MEHERZAD: Nacido del sol.

<u>Nombres femeninos</u>

MEHERAFRAZ: Exaltado por amor.

MEHERAFRID: Creado por amor.

MEHERAFRIN: Bendiciones del sol.

MEHERAFRUZ: Encendido por amor.

MEHERANGIZ: Uno que crea amor.

MEHERBANU: Señora de amor.

MEHERCHEHR: Teniendo rasgos como el sol.

MEHERKHODA: Señor de amistad; Gracia de Dios.

MEHEROKH: Con una cara como el sol.

MEHERPAEKAR: De una cara como el sol.

MEHERSIMIN: Teniendo una forma plateada como Mihr.

Como podemos observar, en su mayoría son nombres que pertenecen a la época sasánida, en la cual, el nombre de Mithra ha ido evolucionando hacia la forma de Mihr, identificado plenamente con el sol. También es significativo que hayamos encontrado la utilización de teofóricos de este dios para nombrar a mujeres. Hasta el momento, había predominado, o al menos los testimonios nos lo habían presentado así, la presencia de nombres masculinos. Esto estaba en relación con el protagonismo de los hombres, en especial del grupo guerrero, en las formas de culto relacionadas con el dios Mithra. En el tercer capítulo podremos analizar cuál era el papel de la mujer dentro de la religión mazdeísta, sin embargo, sí podemos detenernos brevemente para reflexionar

sobre estos nombres teofóricos femeninos. En general, la relación de Mithra con la mujer en los textos avésticos es nula, e incluso de cierto enfrentamiento. El dios aparecerá invocado en los contratos matrimoniales, aunque sabemos que más bien se trataba de un acuerdo "comercial" entre los varones de las dos familias que se unían. Por lo tanto, el hecho de que una mujer recibiera un nombre donde fuera mencionado Mithra, puede deberse a diferentes razones. Para no extendernos demasiado, quisiera apuntar dos de ellas: por una parte, por el carácter solar que en época sasánida está firmemente vinculado con la figura de Mithra (si nos fijamos en el significado de algunos de estos nombres, podemos comprobar las referencias al astro solar); o bien, sea un ejemplo de la especial devoción que el padre pudiera tener hacia esta divinidad, pidiendo la protección de él para su hija a través del nombre.

La pervivencia de teofóricos mitraicos desde la época aqueménida a la sasánida nos permite confirmar la línea de continuidad que mantuvo la figura de Mithra entre las poblaciones iranias, donde siempre contó con un cierto protagonismo. De tal manera, que la reforma zoroastriana, que en un primer momento trató de desbancar la adoración a los dioses ancestrales, tuvo que ceder ante la evidencia: Mithra era una divinidad principal dentro del panteón iranio con Ahura-Mazda o sin él.

### ***El Canto X del Avesta:* Mihr Yasht.**

Hasta el momento hemos estado haciendo referencias a un texto fundamental a la hora de conocer las características que definieron el culto de Mithra dentro del mazdeísmo. En el Avesta, ocupa un papel importante, como dijimos, la parte correspondiente a los Yasht o himnos litúrgicos. El Décimo Yasht es el que está dirigido al dios Mithra, llamado *Mihr Yasht.* Una serie de preguntas surgen a la hora de poder mirar este texto con una intención histórica, ya que es necesario determinar su origen y contexto para poder valorar con rigor la información que podamos extraer de él. Sobre la fecha de composición, son varias las explicaciones que diversos autores han argumentado, aunque como denominador común, debemos establecer el marco

cronológico dentro del período aqueménida. Para el término *ante quem*, no podemos ir más allá de la llegada de los macedonios a Persia, si bien como sabemos, es durante la época parta cuando se recopilan todos los textos avésticos y se organizan dentro de un canon documental. R. Turcan ha propuesto una fecha de composición relacionada con el reinado de Ciro el Grande, lo que nos situaría entre 550 y 530 a.C.[83] R. Frye se inclina más por una fecha indeterminada del s. V a.C.[84] y Gershevitch[85] redondea esta fecha en torno a 430-420 a.C. En cualquier caso, lo que sí parece evidente es que aunque la composición definitiva del *Mihr Yasht* pueda situarse en ese intervalo, muchas partes del texto pertenecen a un momento histórico anterior, o al menos están haciendo referencia a hechos que han ocurrido antes del Zoroastrismo. Comentábamos en el epígrafe primero de este capítulo que este texto avéstico también constituía una fuente importante para rastrear cómo pudo ser el culto al dios Mithra en un período en el cual carecemos de suficientes testimonios fiables. Sobre estas secciones diferenciadas dentro del canto mitraico seguimos el estudio de A. Christensen quien distinguió tres partes esenciales: los restos del Yasht original; antiguas adiciones zoroastrianas; adiciones recientes.[86]

De nuestra particular lectura del *Mihr Yasht* podemos destacar una serie de elementos que llaman la atención a primera vista. En primer lugar, existen una serie de palabras clave que se repiten como una constante a lo largo del extenso texto con la intención de afirmar unas determinadas ideas. Hay una frase que actúa como una especie de oración mántrica: *the lord of wide pastures,... sleepless and ever awake* (Yt. 10, 3; 7; 10; 12; 17; 22; 25; 28; 35, etc.) Aquí, pensamos que se está haciendo una clara referencia al carácter vigilante de Mithra, en relación con su principal función de garante de los

---

[83] Turcan, R. 1993: *op. cit.* 15.

[84] Frye, R. 1965: *La Herencia de Persia*, Madrid. 150-1.

[85] Gershevitch, I. 1959: *op. cit.* 25-26.

[86] Christensen, A. 1935: *Les Kayanides,* Copenhague. 15-6. Citado por J. Ries, 1985: art. cit. 2748.

contratos y castigador de aquellos que incumplen dicha palabra. Estos son también, dos elementos que quedan manifiestos en el texto: su incansable disposición para estar atento a aquellos que han roto su palabra dada y son merecedores de su castigo. El dios recibe una amplia lista de funciones y adjetivos en relación con esta atribución, (Yt. 10, 2; 4; 15; 16; 22; 28; 61; 75, etc.). De entre todas, queremos destacar aquellas que hacen especial mención a su misión de vigilancia: *thousand ears, ten thousand eyes, ten thousand spies, sleepless, ever awake, all-knowing*...Otro aspecto relevante de la figura de Mithra a través del *Mihr Yasht* es su protagonismo en la lucha cosmológica que existe entre las dos fuerzas antagónicas del mundo: el Bien, del lado de Ahura-Mazda y los *Amesha Spentas* frente a Anra Mainyu y los *daevas,* representantes del Mal y la Mentira. Son varios los pasajes en los que se menciona el terror que Mithra infunde a todos los agentes del Mal, además de describir el modo en que éste acabará con ellos cuando haya un combate, o las armas que podrá utilizar en dicha batalla, (Yt. 10, 26; 34; 38-43; 59; 69; 97; 102; 129).

Este texto viene a ser un canto litúrgico y son incontables las veces en que se hace referencia no sólo a la necesidad de realizar ofrendas y sacrificios propiciatorios al dios (Yt. 10,6,31-2,74...), sino también a cómo debe ser ese culto y cuáles las condiciones más adecuadas. Los sacrificios han de ser hechos por hombres (Yt. 10,91), quienes ofrecen ganado al dios, presentándole la carne sobre el fuego (Yt. 10, 119) y después de cumplir una serie de prescripciones purificatorias. (Yt. 10, 122).[87]

También llama la atención las constantes menciones que se hacen en el canto a la relación que existe entre el dios y el poder político. Esto se concreta principalmente de dos maneras: por una parte, en las referencias al papel de

[87] Las características del ritual aquí descrito están en consonancia con lo que son los rasgos generales de la tradición ritual del Próximo Oriente. Para ver estos rasgos, especialmente en lo concerniente a la pureza ritual, remitimos al artículo de K. Van der Toorn, 1984: La Pureté rituelle au Proche-Orient Ancien, en *Revue de l'Histoire des Religions*, CCVI-4 , Leiden, 339-356.

Mithra como protector del territorio, dador de victorias y quien otorga la soberanía, (Yt. 10, 8; 11; 17; 27; 34; 36; 47; 63; 65; 78; 99; 115); por otra, cuando vemos que se menciona a los jefes y nobles como una parte importante de aquellos que dirigen sus oraciones al dios. Mithra es invocado por el rey y por los gobernantes: *whom the lord of the country invokes for help, with hands uplifted; / whom the lord of the town invokes for help, with hands uplifted; / whom the lord of the borough invokes for help, with hands uplifted;/ whom the lord of the house invokes for help, with hands uplifted...* (Yt. 10, 83-84). Con esta particular gradación, se está haciendo referencia de forma indirecta a los distintos niveles o núcleos en que se componía la organización social entre las tribus iranias. El conjunto de éstas y la situación de interdependencia que establecía cada una respecto a la inmediatamente superior, nos describen el modo como se fue vertebrando tanto el estado medo, en un principio, como luego el Imperio Persa. Nos encontramos pues con una sociedad que tiene presente al dios Mithra desde sus distintos niveles: *master of the house*, *lord of a borough, lord of a town, lord of a province, lord of the country.* (Yt. 10,17-18)[88]

En varios versos se nombra la relación entre Mithra y el dios supremo avéstico Ahura-Mazda. Desde el primer momento se intenta dejar claro la disposición secundaria que nuestro dios debe tener respecto a Ahura-Mazda: *Ahura Mazda spake unto Spitama Zarathushtra, saying: "Verily, when I created Mithra, the lord of wide pastures, O Spitama! I created him as worthy of sacrifice, as worthy of prayer as myself Ahura Mazda* (Yt. 10,1). Y más adelante, él vuelve a dirigirse al profeta para explicarle qué misión le ha encomendado a Mithra: *Ahura Mazda has established him to maintain and look over all this moving world, and who maintains and looks over all this moving world; who, never sleeping, wakefully guards the creation of Mazda; who, never sleeping, wakefully maintains the creation of Mazda.* (Yt. 10,103).

[88] La estructura social vertical en que se organiza la población irania ha sido estudiada por R. Frye, 1965: *op. cit.* 77-79. Alvar se detiene más en la sociedad meda. Cfr. Alvar, J. 1989: *Los Persas,* Madrid. 41.

Pero en otros momentos, parece haber cierta contradicción en esta relación de subalterno. Varios pasajes nos hacen referencia, primero al carácter antiguo de Mithra y su relación con grupos iranios ancestrales (como ya indicamos en el primer epígrafe de este capítulo). También son frecuentes las menciones al extraordinario poder atribuido al dios, que es considerado el más fuerte de los *Yazads*. (Yt. 10,142). Y el canto acaba con un verso en el que el culto de los dos dioses aparece situado prácticamente en un escalafón de igualdad: *we sacrifice unto Mithra and Ahura, the two great, imperishable, holy gods.* (Yt. 10,145). Este asunto nos vuelve a situar frente al planteamiento que hacíamos antes sobre las diferentes corrientes que confluyen en la composición del *Mihr Yasht*. Estaríamos, pues, ante la constatación, presumiblemente, de dos momentos históricos distintos. Por un lado, el esfuerzo por resituar el culto al dios tradicional iranio dentro del Zoroastrismo como un *Yazata,* supeditado al centralismo de Ahura-Mazda. Por otro, la pujanza interna que tenía el culto a Mithra entre la población irania, que hacía que sobrepasara los corsés que se le intentaba establecer desde la oficialidad.

Sólo nos queda por señalar, para acabar este recorrido por la presencia del culto a Mithra dentro del Zoroastrismo, un aspecto que está en relación directa con lo que acabamos de comentar: el carácter mediador de Mithra. Tanto en el Avesta como en otros textos religiosos védicos se hace mención de esta función intermedia, que a su vez, lo relaciona con dos aspectos que ya hemos visto: su conexión con el astro solar y el papel que desempeña en el Puente del Cinvât. En el *Mihr Yasht*, hay algunas referencias que nos sitúan a Mithra como *mesites,*[89] es decir, en una situación intermedia entre *earth and the heavens* (Yt.10,95). Mithra tiene por misión velar por la Creación en medio del combate encarnizado que se está desarrollando. Otro aspecto que los

[89] *Μεσιτης* es la palabra que Plutarco asigna a Mithra (*De Iside et Osiride* 46-47) para hacer referencia a su carácter mediador, situándolo entre Ahura Mazda y Angra Mainyu y alegando que así era como los persas lo denominaban. Para un comentario profundo de este pasaje y también un estudio de las implicaciones de la palabra, sugerimos el estudio de A. De Jong, 1997: *op. cit.* 171-179.

autores han presentado para interpretar esta denominación de mediador está en relación con el lugar intermedio que ocupa el mes *Mihr* dentro del calendario avéstico.[90] En el *Bundahisn* y el Yt.11,14, Mithra es presentado como el guardián del pacto realizado entre el buen y el mal espíritu para la salvación de las almas de los hombres. Por último, el carácter solar del dios lo sitúa, a partir de algunos relatos míticos, como el árbitro en la disputa surgida entre Ahura-Mazda y Angra Mainyu.[91]

## 3. Mithra y la Monarquía Persa Aqueménida.

Dentro del contexto de las tribus de origen indo-iranio instaladas más allá del Tigris y el Éufrates, una de ellas pudo ir tomando un especial protagonismo, hasta el punto de llegar a imponerse sobre los pueblos mesopotámicos que tradicionalmente habían ejercido su poder en el Próximo Oriente. Este pueblo fue el Medo. Si bien el período de dominio de los medos no es especialmente amplio, no llegó a superar los dos siglos,[92] sí tiene la importancia de haber creado unas bases reales que permitieran al vecino y pariente pueblo persa lograr su propio y especial protagonismo.[93]

---

[90] M. Boyce es quien desarrolla esta idea en 1991: *History of Zoroastrianism III,* Leiden, 479.

[91] Se trata de un episodio narrado por Eznik de Kolb: cuando Ahriman invitó a Ohrmazd a una fiesta, éste rehusó ir, a menos que antes pudieran pelear los hijos de ambos. El hijo de Ahriman ganó el combate, pero hubo que buscar un árbitro, que no pudieron encontrar. Entonces, crearon al Sol para que fuera juez sobre ellos. Este texto es recogido por A. De Jong, 1997: *op. cit.* 174. Y comentado por Nyberg, H.S. 1938: *Die Religionen des alten Iran,* Leipzig. 385-6.

[92] Heródoto (*Historias* I,96-130) es quien ofrece la información básica para conocer la trayectoria del reino medo, junto con la arqueología y otros textos indirectos. El historiador griego ofrece un listado de los reyes medos cuya cronología ha llevado a un debate historiográfico, ya que se constatan algunas discordancias. Este listado sería el siguiente: Deioces (700-647 a.C.); Fraortes (647-625 a.C.); Ciaxares (624-585 a.C.) y Astiages (584-550 a.C.). Autores como Diakonoff han introducido algunas variaciones, tratando de precisar más aún esta datación cronológica. Para asistir al debate sobre estas fechas nos remitimos al libro de Alvar, J. 1989: *op. cit.* 35-40.

[93] El Estado medo se ve obligado a estructurarse para poder consolidar y gobernar los territorios que se va anexionando, entre ellos Asiria. No es este momento para detenernos en la historia del Reino Medo y su configuración política, nos remitimos para ello al libro antes

El establecimiento de las tribus iranias en la región de Parsa[94] está en relación con el control de Elam durante los siglos IX-VIII a.C. Durante el Reino Medo, Persia aparece como un territorio con una forma de gobierno cercana a la monarquía pero desestructurada, y sometida por vasallaje a Media. El origen de la dinastía aqueménida parece remontarse a este momento, si bien, la toma del protagonismo y el surgimiento del Reino Persa como imperio, no se va a producir hasta la toma del poder por parte de Ciro en el año 560 a.C. Son varias las fuentes que disponemos para conocer a los componentes de la dinastía aqueménida, Heródoto (*Historias* II, 100 ss; VII, 11), también se hizo eco de estos reyes, al menos hasta su época. Los propios monarcas persas supieron poner en marcha un aparato ideológico y propagandístico que les ayudara a fundamentar su lejano origen dinástico.[95] Se reclaman descendientes de Aquemenes, jefe tribal de comienzos del siglo VIII a.C. En cualquier caso, el protagonismo indiscutible para el Reino Persa lo tiene la figura del rey Ciro el Grande (560-530 a.C.) quien lideró la rebelión de las tribus persas contra el poder medo, logrando destronar a Astiages, último rey medo y comenzar a sentar las bases para gobernar sobre un imperio extenso y heterogéneo.[96] (Véase fig. I.)

La trayectoria político-económica del Imperio Persa se convierte en un elemento apasionante, marcado por la rápida expansión territorial y por la necesidad de ir vertebrando en una organización administrativa eficaz tanta

---

citado de J. Alvar. También hace una visión general R. Frye, 1965: *op. cit.* 101-106 y F. Altheim, 1987: *op. cit.* 157-8.

[94] Frye realiza un interesante estudio etimológico sobre la palabra "Parsa" y su carácter estrictamente iranio o pre-iranio. En cualquier caso, pronto se convirtió en el genérico que identificó a las poblaciones establecidas en la zona sur del Elam, sometidas a este reino, y luego a los medos. Cfr. R. Frye, 1965: *op. cit.* 73-4.

[95] Tenemos en este sentido algunas inscripciones como la del rey Darío, quien hace una exposición de su genealogía para poder fundamentar su descendencia legítima, un cilindro del propio rey Ciro (cfr. Alvar, J. 1989: *op. cit.* 47). También el teatro griego se hace eco de esta sucesión de reyes dentro de la monarquía persa y la pone en boca del propio rey Darío, Esquilo, *Los Persas.*

[96] Luego tendremos ocasión de estudiar con algo más de detenimiento este episodio, aunque podemos adelantar las conexiones de parentesco que están presentes en la persona de Ciro; según la tradición él mismo era nieto del último rey medo.

variedad cultural y funcional. No podemos ahora detenernos en este aspecto, ya que el objetivo de nuestro trabajo en este momento, es rastrear las huellas que ha ido dejando el dios Mithra en este período histórico concreto. Sin embargo, para poder comprender de modo más completo cómo pudo manifestarse el dios de nuestra investigación en esta época, se hace necesario analizar cuál pudo ser la actitud de los monarcas de la dinastía aqueménida respecto a la religión.

La religión que pudieron practicar los antiguos medos y los primeros reyes persas está en consonancia con las menciones que hemos ido haciendo, a lo largo de nuestro trabajo, en relación con las prácticas religiosas iranias anteriores a la llegada de la reforma religiosa zoroastriana. En tal sentido, M. Boyce aboga por hablar del protagonismo del panteón védico. Y dentro de éste, entre varios autores ha tomado forma la teoría con relación al protagonismo que pudo ejercer el culto a Mithra entre las poblaciones iranias, tanto en el estrato oficial, como en medio de las capas populares. Podemos seguir a Dandamaev, quien se hace eco de estas teorías,[97]a la hora de intentar comprender el panorama religioso que caracteriza tanto al reino medo como al persa en sus primeros años. En un primer momento, los persas se presentaban como continuadores de los medos. Ciro y Cambises parecen haber estado ajenos a la práctica religiosa relacionada con la reforma zoroastriana, y ésta debió estar vinculada más al reinado de Darío, como luego tendremos ocasión de ver. Para poder realizar un estudio del aspecto religioso bajo la dinastía aqueménida, es conveniente partir de una previa distinción: por un lado, la política religiosa que pusieron en práctica; por otro, la propia práctica religiosa de los monarcas persas.

---

[97] Dandamaev, M. 1980: *op. cit.* 475 ss. El principal exponente sobre el protagonismo de Mithra antes del Zoroastrismo es Duchesne-Guillemin, J. 1974: Le dieu de Cyrus, *Acta Iránica 3*, Leiden, 11-21. También lo siguen otros autores como I, Benham, 1979: Recherches sur Mithra au point de vue archeologique, en *M.M*, 805-9; A.D.H. Bivar, 1979: Mithraic Images of Bactria: Are they related to Roman Mithraism? en *M.M*, 741-751 y Sims -Williams,

***Política Religiosa de los Aqueménidas.***

A rasgos generales, parece haberse alcanzado un cierto consenso historiográfico a la hora de definir la política de los monarcas aqueménidas respecto al elemento religioso. Dos palabras podrían resumir lo que caracterizó un período de más de dos siglos: la tolerancia y la utilización partidista. Los reyes aqueménidas tuvieron una actitud inicial de aceptación de todas las prácticas religiosas que se fueron encontrando a lo largo de sus conquistas territoriales. No debemos olvidar un elemento fundamental dentro de la concepción religiosa antigua y, mucho más, en el mundo oriental: el profundo componente nacional que estaba vinculado a cada panteón religioso. Los dioses estaban estrechamente ligados a un pueblo o a una región; por lo que en aras de lograr la integración de cada nuevo grupo étnico dentro del Imperio Aqueménida, los reyes persas *toleraban las religiones más diversas cuya vida interior se trataba de fomentar para poder tener así satisfechos y pacíficos a los pueblos sometidos.*[98] La razón política ocupa, pues, un papel central a la hora de comprender las razones por las cuales no se actuó de forma contundente contra las prácticas rituales de los pueblos que eran sometidos. Sin embargo, también debemos tener en cuenta un factor cultural: son muy pocos los ejemplos de esta época que hagan referencia al exclusivismo religioso, ya que está presente la idea de que no existe un dogmatismo firme y excluyente.

---

N. 1991: Mithra the Baga, Bernard, P et Grenet, F (dirs). *Histoire et Cultes de l'Asie Centrale Préislamique*. Paris. 177-185.

[98] Coincidimos en esto con Altheim, quien, además, sugiere la posibilidad de hablar de un plan unitario en lo que respecta a la política religiosa aqueménida. Cfr. Altheim, F. 1987: *op. cit.* 196-197. Sin embargo, en algunos momentos, algunos reyes tuvieron una actitud hostil ante determinados cultos locales, como es el caso de Cambises al destruir templos en Egipto, o Jerjes con algunas ciudades griegas de Asia Menor. Estos episodios se han querido presentar por algunos autores (el propio Altheim [196] se sitúa en esta línea, contradiciéndose de lo anterior) como ejemplos de una disposición intolerante y perseguidora por parte de estos reyes. Pensamos, al igual que Dandamaev y Alvar, que estaríamos ante hechos aislados y condicionados por otras circunstancias. En el caso de Egipto, es el interés por debilitar la influencia del clero y el poder que se ejercía desde los templos. Algo parecido es lo ocurrido en las ciudades jonias que se habían sublevado contra Jerjes. El consenso al que antes aludíamos respecto a las características de la política religiosa aqueménida ha tratado de contextualizar los episodios de ataques a las prácticas religiosas locales, para poder comprenderlas. La trayectoria de conjunto nos habla del interés manifiesto de estos reyes por respetar las religiones nacionales y en la medida de lo posible integrarlas dentro de la *koiné* variada que caracterizaba al Imperio Persa. Nos remitimos para ampliar la información sobre los elementos que definieron a la política religiosa aqueménida a los autores antes citados: Dandamaev, M. 1980:

Los dioses son dioses principales, pero no únicos. De ahí que el concepto de intolerancia religiosa que veremos desarrollado más adelante, sea un elemento anómalo y extraño dentro de una tradición religiosa global de aceptación e integración.[99]

Hemos aludido a la utilización política que hacen los reyes aqueménidas de las prácticas religiosas de los pueblos sobre los que gobernaron, pero también debemos detenernos en el modo en que usaron la religión para fortalecer su propia posición como monarcas. Se ha hablado de la ideología real que caracterizó a los reyes persas, al tratar de definir tanto el momento en que se puso en marcha, como cuáles pudieron ser las influencias más claras. El punto central de esta ideología real reside en la relación especial que se establece entre el rey y la divinidad. Según G. Gnoli,[100] los reyes persas habrían tomado los elementos mesopotámicos que definieron la ideología real babilónica: el título de *Rey de Reyes*, las celebraciones anuales, la investidura del rey por parte de la divinidad principal. Widengren[101] se opone a Gnoli, atribuyendo al rey la encarnación de las tres funciones de Dumézil: soberanía, fuerza y fecundidad. A través de las fuentes clásicas no acaba de quedar claro si los persas llegaron a considerar a sus reyes como divinos o simplemente representantes de los dioses en la tierra. Esquilo (*Los Persas, 153-154)* describe a Darío y Jerjes como los *dioses de los persas* y Curcio Rufo (VIII, 5, 11) dice que los persas veneraban a sus reyes como dioses. Sin embargo,

---

*op. cit.* 175-491; Alvar, J. 1989: *op. cit.* 66; Frye, R. 1965,: *op. cit.* 150-1; Ries, J. 1985: art. cit. 2755-8.

[99] El ejemplo histórico que fácilmente puede ser sugerido es el de la religión judía, pero debemos aclarar que en estos momentos, en la *época del Destierro*, el Judaísmo no tiene desarrollado firmemente su carácter exclusivista y fuertemente monoteísta. Yahveh debe competir con los demás dioses cananeos y la ley mosaica todavía está en una fase inicial de recopilación. La labor de los profetas del destierro y los siguientes se centra en mantener viva la fidelidad al dios de Abraham y Jacob, frente a la amplia oferta religiosa que está presente en la región. El propio rey persa Ciro integra al dios judío dentro de la larga lista de dioses "aceptados". El propio Zoroastrismo, como hemos visto en el epígrafe anterior, trató de imponer un tipo de exclusivismo en cierto modo contracultural. La realidad que les rodeaba les llevó a la necesidad de hacer concesiones a las prácticas religiosas tradicionales del pueblo iranio, quedando contaminado así el mensaje original del profeta.

[100] Cfr. Gnoli, G. 1974: Politique religieuse et conception de la royauté sous les Achéménides, en *Acta Iránica*, 2, Teherán, 117-190.

[101] Cfr. Widengren, G. 1959: The Sacral Kingship of Iran, en AA.VV. *La Regalitá sacra,* Leiden, 242-257.

Dandamaev ha rechazado ambos testimonios como ejemplos de una clara helenización.[102] El elemento fundamental que debemos destacar dentro de la ideología real persa está en la introducción del concepto de sanción divina del poder del rey, en oposición a las prácticas tradicionales iranias que se caracterizaban por la elección del jefe en medio del grupo de nobles guerreros. El rey se atribuía así una misión divina que amparaba sus actuaciones y que lo situaba en un nivel superior al del resto de sus súbditos.

***La Religión de los Reyes Aqueménidas.***

Antes hacíamos referencia a cuál pudo ser la práctica religiosa que debieron realizar los reyes persas a título personal. Parece demostrado que en los primeros monarcas todavía es muy precipitado atribuirles cualquier elemento que haga referencia a la reforma zoroastriana. Ya fuese Ciro contemporáneo de Zarathushtra o no, no hay pruebas que permitan plantear con fundamento la posibilidad de que él o su hijo aceptasen la reforma predicada por el profeta. En tal sentido, parece más aceptable pensar que ambos reyes eran herederos de la práctica religiosa tradicional irania que situaba a los dioses védicos, entre ellos a Mithra, en lo más alto de su panteón, teniéndolos como protectores del Imperio y su poder.

Los documentos históricos nos muestran que la dinastía aqueménida tuvo una particular relación con el mensaje zoroastriano, lo que ha despertado desde hace siglos la discrepancia y el debate historiográfico con relación a cuál pudo ser el Zoroastrismo practicado por los reyes persas.[103] Es a partir del

---

[102] Cfr. Dandamaev, M. 1980: *op. cit.* 473.

[103] Dandamaev [460] se hace eco de este debate ofreciendo una reseña bibliográfica de los diferentes autores que han aportado algo para esclarecer esta pregunta. Recogemos aquí las referencias de algunos de estos autores partidarios del Zoroastrismo de los reyes: Windischmann, F. 1863: *Zoroastriche Studien*, Berlín,; Meyer, E. 1912: *Geschichte des Altertums*, Stuttgart,; Kent, R.G. 1946: The Oldest Old Pesian Inscriptions, en *Journal of the American Oriental Society*, 66. Boston, 206-212; König, E. 1912: *Geschichte der alttestamentliche Religion*, Leipzig,; Hertzfeld, E. 1947: *Zoroaster and His World*, Princeton;

reinado de Darío I (521-486) cuando comienza a aparecer el nombre de Ahura-Mazda como divinidad principal dentro de la monarquía aqueménida. Dentro de un contexto claramente politeísta, como creemos haber dejado claro antes, los reyes comienzan a dar prioridad al culto y a la veneración de una divinidad en particular. En este sentido, se ha hablado de un compromiso histórico que se establece entre la monarquía y los seguidores de la reforma zoroastriana, aunque sin plantearse en ningún momento la posibilidad de exclusivismo. Habría que asistir a la situación histórica que rodea la llegada al trono de Darío, después de haber protagonizado una rebelión que había eliminado al rey Gaumata, supuestamente un mago medo que había usurpado el poder a la muerte de Cambises (Heródoto *Historias* III, 61 ss). Este mago habría intentado poner en marcha un proceso de identificación cultural y religiosa a través del culto a Ahura-Mazda. Darío habría sido consciente del potencial político que tenía el poder disponer de una religión medianamente estructurada que pudiera actuar como vehículo cohesionador entre las poblaciones principalmente de origen iranio. De tal modo, encontramos las invocaciones y las inscripciones donde el rey y luego sus sucesores se declaran adoradores de Mazda, para situarlo en el lugar preferencial del panteón dinástico en aras de consolidar la integración de los territorios conquistados.

Sin embargo, es en este punto donde surge el debate. ¿Cuál fue, entonces, el Zoroastrismo en el que creían los reyes aqueménidas? De entrada, queda claro que estaba bastante lejos de la predicación original del profeta. Como suele suceder, en el momento en que una religión se integra en los aparatos del Estado, se convierte en un instrumento al servicio del poder y su posible mensaje espiritual pasa a un segundo lugar. Hay un elemento especialmente significativo: en las inscripciones reales en ningún momento

Boyce, M. 1982: *History of Zoroastrianism, vol 2,* Leiden,. En el otro lado, están los autores que rechazan la identificación de la religión de los aqueménidas con el Zoroastrismo: Widengren, G. 1965: *Die Religionen Irans*, Stuttgart; Duchesne-Guillemin, J. La religion des Achemenides, *Historia, Einzelschriften, 18: Beiträge zur Achämenidengeschichte*, Wiesbaden, 1972, 59-82; Benveniste, E. 1929: *The Persian Religion According to the Chief Greek Texts*, Paris,; Cameron, G.G. 1936: *History of Early Iran*, New York.

aparece mencionado el nombre de Zarathushtra,[104] e incluso, Heródoto tampoco le nombra a la hora de relatar las costumbres de los persas y sus prácticas religiosas. Otra circunstancia a destacar es que Ahura-Mazda era un ente abstracto tal y como lo había predicado el profeta; pero a partir del reinado de Darío I, comienzan a aparecer las representaciones simbólicas del dios en relación con la propaganda real. Incluso, con los reinados de Artajerjes II y III, el propio dios tuvo que compartir su supremacía en el patrocinio real, con la recuperación de manera explícita de dos divinidades tradicionales, que nunca habían perdido su peso específico dentro de la población irania: Anahita y Mithra.

Por todo ello, pensamos que la religión de los reyes aqueménidas fue una cuestión de circunstancias, en el sentido de que tuvieron que adaptarse a la propia evolución que fue experimentando el Imperio. En este proceso, entró en juego la religión zoroastriana que fue absorbida por los intereses del Estado. Sin embargo, somos partidarios de poner reservas a la hora de utilizar esta palabra para definir el modo en que desde la monarquía se realizó el culto a Ahura-Mazda. Ya comentábamos arriba que en el momento en que la religión zoroastriana va saliendo de su marco geográfico originario, comienza un proceso de evolución y de transformación de su propio mensaje original. En tal sentido, la adopción con fines claramente partidistas que hicieron de ella los distintos reyes de la dinastía aqueménida, nos lleva a pensar que es un tanto arriesgado hablar de un Zoroastrismo por parte de los reyes persas; a pesar de que ellos mismos no dudasen en presentarse como fieles seguidores de Ahura-Mazda y luchadores contra los daevas.[105] El interés político que estaba

---

[104] Cfr. Dandamaev, M, 1980: *op. cit.* 473.

[105] Este es el carácter de la inscripción atribuida al rey Jerjes, conocida como la Inscripción Daeva: *cuando fui nombrado rey, hubo un país entre los que se han citado, donde se dieron levantamientos. Luego Ahura-Mazda me ayudó: por la voluntad de Ahura-Mazda, derroté a ese país y lo puse en su sitio. Entre dichos países había uno donde antes se veneraba a los daevas. Más tarde, por voluntad de Ahura-Mazda, destruí el templo de los daevas y proclamé: 'los daevas no deben ser venerados'. Allí donde antes se veneraba a los daevas, tuve el honor de hacer venerar a Ahura-Mazda y a Arta. Y otras cosas que también se hacían mal, yo las hice bien. Todo cuanto hice, lo hice por voluntad de Ahura-Mazda. Ahura-Mazda me ayudó*

implícito en esta utilización de la religión mazdeísta por parte de los monarcas persas, se verifica con la constatación de que existía un fuerte hiato entre lo que era la religión oficial del Estado aqueménida y cuáles eran las prácticas religiosas de la mayoría de la población que integraba dicho imperio.[106]

***Mithra y los reyes aqueménidas.***

Continuando con nuestra línea investigadora, pretendemos hacer un estudio de las diferentes evidencias arqueológicas, de los testimonios literarios o los restos epigráficos que nos ofrezcan una luz sobre el papel que pudo desempeñar el dios Mithra bajo la monarquía persa; aunque en este primer momento, queremos centrar más nuestra atención en la trayectoria personal de cada uno de los reyes.

Como dijimos arriba, Ciro el Grande se presenta como el fundador del Imperio Persa, al conseguir eliminar el dominio medo tanto sobre su pueblo, como sobre los demás territorios de la zona. Existen dos testimonios importantes que ponen a este rey en relación con el dios que estamos estudiando. En primer lugar, se trata del relato escrito por el historiador griego Heródoto en el que cuenta la infancia mítica atribuida a este rey. En el libro I de sus *Historias* (108-118), cuenta la infancia de Ciro y los acontecimientos que rodearon a ésta. Astiages, último rey medo, había casado a su hija, Mandane, con un noble persa llamado Cambises. Aquél tuvo un sueño, el cual fue interpretado como un aviso, por el cual, se le decía que el hijo de este matrimonio reinaría sobre toda Asia en lugar de él. En consecuencia, el rey

---

*hasta que acabé las tareas.* Cfr. Dandamaev, M. 1980: *op. cit.* 482. Un estudio sobre esta inscripción en Cameron, G.G. 1959: The 'Daiva' Inscription of Xerxes: in Elamite, en *Die Welt des Orients*, 2, Göttingen, 470-6.

[106] Es la conclusión a la que llega R. Boucharlat después de hacer un estudio de las prácticas funerarias habituales entre los partos. Aunque se trate de un período diferente, es extrapolable a la época persa, ya que el grado de implantación del mazdeísmo habría sido menor: *Les données archéologiques montrent qu'il y a loin de la lettre à la réalité et que l'orthodoxie zoroastrienne n'etait certainement pas le fait de la majorité de la population.* Cfr. Boucharlat, R. 1991: art. cit. 76.

obligó a un siervo suyo, Harpago, a que se apoderara del niño Ciro y lo eliminase. Dicho servidor, a su vez, pasó el encargo de abandonar al niño en los montes a un criado suyo que curiosamente tiene el nombre de Mitradates (lit. *dado por Mithra*) y que está casado con una mujer cuyo nombre significaba "perra"[107]. Estos deciden no matar al niño, sino criarlo en lugar de uno propio que había muerto nada más nacer. Al crecer, Ciro irá dando muestras de su naturaleza real, lo que llevará a sacar a la luz el engaño hecho a Astiages. Posteriormente, el propio Ciro encabezará una revuelta de los nobles persas que significará el derrocamiento de su abuelo. Este relato, conocido como la *Leyenda de Ciro*, muestra algunas variantes en otros autores clásicos como Ctesias (conservado por Nicolás de Damasco) que lo presentan como el hijo de un bandido persa. Sin embargo, el relato de Heródoto se engarza en la tradición propagandística que tendía a componer un origen legendario a los fundadores de dinastías y reinos de la antigüedad: el caso de Moisés, de Sargón de Akad, Rómulo y Remo o Ardashir entre los sasánidas.[108]

Nos llama la atención que no se le haya prestado una mayor atención historiográfica a este relato. Frye se ocupa especialmente del nombre de la mujer del siervo de Harpago, *Spaca*, para hacer la conexión con el relato romano de la loba de Rómulo y Remo.[109] Sin embargo, nosotros queremos centrar la atención sobre el boyero que según Heródoto trabajaba en las regiones de Ecbatana. El personaje de *Mithradata* no puede ser para nosotros, simplemente, una referencia más a un nombre teofórico, tal y como pudimos ver más arriba; pensamos que se trata de una simbolización de la adopción

---

[107] Debemos destacar que para los persas el perro era un animal sagrado, al cual se le dedica un canto completo del Vendidad. En este texto, el perro aparece acompañando a Mithra y Sraosha en el Puente del Cinvât, junto a las almas de los hombres muertos. (Vd. 13,2-3). Sobre el papel destacado del perro entre los persas, nos remitimos a Heródoto, *Historias* I, 140; Winston, D. 1966: art. cit. 194.

[108] Estos personajes están vinculados estrechamente a un relato legendario sobre sus orígenes. Las características particulares de cada relato, determinan un rasgo definitorio del carisma particular de cada personaje. En el caso de Ciro, vemos cómo su carácter real es algo que le supera, quedando manifiesto en el transcurso de un juego de niños. Para ver un estudio de los distintos relatos míticos relacionados con estos personajes nos remitimos a Frye, R. 1965: art. cit. 110-1.

[109] *Íbid*. 110.

divina que comienza a vincularse a la monarquía persa, en conexión con la tradición real oriental. El relato mítico nos está presentando la intervención especial que hace el dios Mithra (acompañado y ayudado por un perro, que es lo que viene a hacer referencia el nombre de su "compañera") para patrocinar la trayectoria de Ciro y así conferir un fundamento legitimador a su ascenso al trono. El dios más importante dentro del panteón iranio, habría así actuado a favor del nuevo monarca, verdadero protagonista de la dinastía aqueménida.

J. Ries ha querido interpretar el acontecimiento de la rebelión de Ciro contra los medos, al frente de la nobleza persa, como un ejemplo del ritual desarrollado en las *Männerbünde* y donde Mithra habría tenido un papel especial: iniciación, pacto con el grupo, ablución y comida sacrificial.[110] Otro elemento que parece confirmar la hipótesis del protagonismo que pudo desempeñar el dios Mithra durante el reinado de Ciro el Grande está situado en su tumba. Una roseta pintada en la puerta de la tumba del rey en Pasargada ha sido interpretada como el símbolo del dios Sol, Mithra.[111]

Hay un episodio importante protagonizado por el hijo y sucesor de Ciro, Cambises, que también nos llega de la pluma de Heródoto y que ha sido interpretado por algunos autores como una alusión a la relación de este rey con el dios de nuestras pesquisas. Heródoto (*Historias* III, 28-30*)* cuenta cómo Cambises se burla de las tradiciones religiosas de los egipcios y a continuación mata al toro sagrado Apis. Este suceso es interpretado por J. Ries como una clara alusión a la práctica mitraica del sacrificio del toro, que ya hemos podido rastrear desde los orígenes del pueblo iranio.[112] Sin embargo, la historicidad de este relato ha sido cuestionada, hasta el punto de concluir en su total falsedad.

---

[110] Cfr. Ries, J. 1985: art.cit. 2760.

[111] Esta roseta pintada fue descubierta por Stronach, D. *Pasargadae: A Report on the Excavations Conducted by the British Institute of Persian Studies from 1961 to 1963*, Oxford, 1978, quien la interpretó como una de las primeras representaciones simbólicas de Ahura-Mazda. Sin embargo, Dandamaev, M. 1980: *op. cit.* 476 y Duchesne-Guillemin, L. 1979: art. cit. 17 lo interpretan en relación con Mithra, también lo acepta I. Benham, 1979: art. cit. 808.

Por un lado, las inscripciones de los sarcófagos donde fueron enterrados los diferentes Apis, dan a entender que el toro que así fue venerado durante el reinado de Cambises murió cuando este rey se encontraba en Etiopía.[113] Heródoto habría seguido aquí el testimonio ofrecido por los sacerdotes egipcios quienes, seguramente, se habían hecho eco del sentimiento anti-persa latente en Egipto desde la conquista. Más sentido cobra aún esta hipótesis, si recordamos que este rey trató de limitar el poder que se ejercía desde los templos egipcios. El historiador griego encabeza así la lista de autores clásicos que dieron forma a la leyenda negra vinculada a Cambises.[114]

Desechado este argumento que hubiese resultado importante a la hora de confirmar el protagonismo de Mithra bajo los primeros aqueménidas, ya que estaríamos ante la repetición del motivo central de la Tauroctonía mitraica, no podemos, sin embargo, dejar de tener presente que la conquista de Egipto por parte Cambises abre las puertas para la entrada en contacto con otras formas de religiosidad (y como pudimos ver más arriba, también pudo suponer la adopción del modelo de calendario solar). En tal sentido, recibe confirmación la inscripción en la que un egipcio invocaba a Mithra como aquel que podría ayudarle en el tránsito a la otra vida; a la vez que se explicaría la presencia de un templo relacionado con Mithra en la ciudad de Menfis.[115] El reinado de Cambises todavía se encuentra ajeno a la toma de protagonismo por parte del culto a Ahura-Mazda, por lo que podemos suponer, que Mithra pudo seguir ocupando el lugar más alto en el panteón real, estrechamente vinculado a la figura del rey.

---

[112] J. Ries, 1985: art.cit. 2760, quien sigue en esto a Melkerbach, R. 1984: *Mithras*, Königstein. 31-39.

[113] R. Frye, 1965: art. cit. 119 es de esta opinión.

[114] Le siguen Plutarco, *De Iside et Osiride*, 44; Justino, *Apologia I*, 9; Clemente de Alejandría, *Protréptico* IV, 52.

[115] Dandamaev ofrece la información sobre este templo mitraico construido en Menfis, interpretándolo como una etapa en la difusión de esta divinidad. Cfr. Dandamaev, M. 1980: *op. cit.* 432. En dicha ciudad, Michaélidis encontró una representación votiva de un toro con una inscripción acádica que decía: *Mithra, mi padre*. Cfr. Michaélidis, G. 1943: Quelques objets inédits d'epoque perse, en *Anales du Service des Antiquités de l'Egypte.* 43. El Cairo. 91-103

La sucesión de Cambises estuvo marcada por una situación de inestabilidad dentro del Imperio. Probablemente, ante la lejanía y la actuación política del rey, grupos medos liderados por el mago Gaumata protagonizaron una rebelión, apoderándose del trono y haciéndose pasar por el hermano del rey, Bardiya.[116] Durante su reinado, se constata el intento de introducir el culto a Ahura-Mazda, no tanto como divinidad única, sino como culto centralista desde el cual se fomentara la homogeneización de las poblaciones del Imperio. Sin embargo, entró en conflicto abierto con los grupos nobiliarios susceptibles ante cualquier movimiento centrípeto, más aún cuando dañaba sus intereses económicos, estrechamente vinculados a los dioses tradicionales.

Darío aparece como el eslabón que volvía a conectar la legitimidad sucesora dinástica en la monarquía persa. Su revuelta contra el "engaño" de Gaumata se apoya en los principales grupos nobiliarios persas, a quienes afectaba la política centralizadora ejercida por el mago. Si seguimos el relato de Heródoto (*Historias* III, 70-86), Darío es reconocido como perteneciente a la familia aqueménida y, a pesar del protagonismo que parece ejercer en la conjuración, no por ello tiene derechos propios sobre el trono, una vez eliminado Gaumata. Al contrario, después del conocido debate sobre las tres

---

[116] El gobierno de Gaumata/Esmerdis/Bardiya ha llevado a un profundo debate historiográfico con la intención de esclarecer algunos aspectos oscuros, tales cómo quién era este personaje y en qué circunstancias se produjo su acceso al trono. Desde las fuentes clásicas se le presenta como un usurpador medo que suplanta la personalidad del hermano asesinado del rey, y consigue gobernar hasta la revuelta de Darío y los nobles persas, (Heródoto, *Historias* III, 79 ss). Esta es la versión oficial que también se quiso dar desde la Casa Real, ya que Darío mandó a escribir una inscripción donde se relataban todos estos acontecimientos. Se trata de la inscripción de Behistún, cuyo texto completo es transcrito por R. Frye, 1965: *op. cit.* 120-122. Los iranistas modernos tienden a aceptar a rasgos generales el hecho que Gaumata obtuvo el poder al protagonizar una rebelión aprovechando que Cambises estaba en Egipto, pero que a la muerte del rey, todo el Imperio se vio envuelto en desordenes que frenaron los planes del mago. También se ha querido conferir un carácter religioso al golpe de estado de Gaumata. Habría sido el intento de dar protagonismo al culto de Ahura-Mazda frente a los dioses tradicionales. En este sentido se podría entender la represión que se hizo sobre los templos locales de determinados clanes persas. Sin embargo, este hecho también tiene unas claras connotaciones políticas. El objetivo habría ido encaminado a limitar el peso específico que tenían la nobleza persa y su vinculación a las religiones tradicionales. Cfr. Altheim, F. 1987: *op. cit.* 188; Frye, R. 1965: *op. cit.* 122-124; Dandamaev, M. 1980: *op. cit.* 480-1; Messina, G, 1930: *Der Ursprung der Magier und die Zarathustriche Religion*, Roma, 80-90.

formas mejores de gobierno, recurren a una prueba para decidir quién gobernará. Entre los investigadores se ha planteado la posibilidad de que la vinculación de Darío con los aqueménidas no estuviera tan clara y correspondiera a una invención propagandística, encaminada a fortalecer la legitimidad de su actuación ante los diferentes pueblos que constituían el Imperio. En tal sentido, debemos llamar la atención sobre el modo en que Darío acaba imponiéndose frente a los otros nobles persas conjurados. La prueba, relatada por Heródoto, consistía en lo siguiente: *con los seis a lomos de sus caballos en las afueras de la ciudad, aquel cuyo corcel relinchara primero al salir el sol, ocuparía el trono* (III, 85). Si bien este relato ha sido interpretado como una invención legendaria, debemos considerarlo un elemento interesante para nuestra investigación. El rey recibía su confirmación como tal por parte del astro solar. No podemos ignorar a quién hace referencia el sol; Mithra está presente pues en este acto de entronización del monarca, otorgando un carácter de legitimidad al poder.[117] Antes hacíamos alusión al carácter sagrado que va revistiendo a la realeza persa; en el período parto será mucho más evidente, pues los propios reyes se consideraran manifestaciones del dios sol-Mithra en la tierra. Entre los persas, no hemos encontrado tales testimonios, pero sí podemos afirmar que Mithra estaba vinculado estrechamente al ejercicio directo de la monarquía, como dios que velaba por el mantenimiento del orden del país.

Habíamos visto que es en este momento cuando comienza a tomar un relativo protagonismo dentro de la propaganda real el nombre de Ahura-Mazda. En tal sentido, debemos interpretar el principal documento relacionado con el sucesor de Darío. Se trata de la Inscripción *Daiva* trilingüe de Jerjes grabada en tabletas de piedra de Persépolis.[118] En ellas, el rey menciona cómo

---

[117] Este episodio es interpretado por Melkerbach como una simbolización de que es el dios solar Mithra que ha elegido a Darío como rey. Cfr. Melkerbach, R. 1984: *op. cit.* 35-36.

[118] Una transcripción de dicha inscripción la podemos encontrar en el libro de R.G. Kent, 1953: *Old Persian. Grammar. Texts. Lexicon*. New Haven, 150-1. Comentado en un artículo suyo 1937: The Daiva-Inscription of Xerxes, *Language 13* .292-305. También remitimos al artículo de Cameron, G.G. 1959: The ‘Daiva’ Inscription of Xerxes: in Elamite, en *Die Welt des Orients*, 2. Göttingen, 470-6.

ha tenido que combatir contra regiones que se mantenían en el culto "equivocado" a los daevas. Este documento tiene una importancia enorme, ya que es un ejemplo de la labor que se puso en marcha para tratar de presentar el culto a Ahura-Mazda como elemento cohesionador de las poblaciones iranias del Imperio. Los estudiosos del mundo iranio han tratado de indagar qué países y qué dioses fueron los perseguidos en esta ocasión. Parece claro, según el contexto avéstico, que los daevas son los dioses tradicionales, entre los que se encontraría Mithra. Por lo que siguiendo a Frye y Abaev, podríamos pensar que Jerjes habría dirigido su represalia contra aquellos grupos iranios que no hubieran aceptado el compromiso de reconocer la supremacía de Ahura-Mazda sobre los dioses tradicionales. Durante el reinado de Jerjes y de su hijo Artajerjes I, va a predominar la presencia del dios Ahura-Mazda en las inscripciones oficiales, ocupando un protagonismo claro y siendo presentado como la divinidad oficial vinculada al poder político.

Sin embargo, a finales del siglo V a.C., con la llegada al poder de Artajerjes II, continuado luego por Artajerjes III, vamos a asistir a un fenómeno interesante. Estos reyes protagonizan una labor propagandística donde parece haberse afirmado la presencia de una triada divina que ejerce las funciones de dioses principales entre los persas. Estos dioses son Mithra, Anahita y Ahura-Mazda. La diosa Anahita, que como vimos al comienzo de nuestro trabajo se relaciona con la trayectoria de las diosas-madres características del Próximo Oriente, recibe una representación antropomórfica y es vinculada a la realeza. El propio Ahura-Mazda había ido adquiriendo una forma humana para poder ser incorporado en los relieves. Y Mithra, cuya representación es probablemente una adopción de la que caracterizaba al *Shamash* mesopotámico, también comienza a aparecer en estas inscripciones.

Son frecuentes los testimonios donde estas tres divinidades son mencionadas en una situación de paridad y es reclamada su presencia para ejercer su protección y amparo. Una inscripción de Artajerjes II en la apadana del palacio de Persépolis dice:

*Esta apadana fue construida por mi tatarabuelo Darío. Luego, bajo mi abuelo Artajerjes, ardió. Construí esta apadana por la gracia de Ahura-Mazda, Anahita y Mithra. Que Ahura-Mazda, Anahita y Mithra me protejan de todos los males y que lo que he construido no sea destruido ni dañado.*[119]

En otra inscripción vinculada a un templo de esta ciudad, aparecieron unas dedicaciones votivas que identificaban a Apolo y Helios con Mithra.[120] Esto se completa con un testimonio del primer año de reinado de Artajerjes III, la Inscripción trilingüe de Janto, antigua Licia, donde Mithra es nombrado en la versión aramea en el lugar donde Apolo aparece en la griega.[121] Lo significativo de estas inscripciones es la comprobación que podemos hacer de que la identificación de Mithra como una divinidad solar, lleva a buscar su paralelo en el mundo helenístico con la figura de Apolo/Helios.[122]

Un último ejemplo epigráfico nos muestra el grado de rehabilitación que había alcanzado la figura de Mithra bajo los últimos aqueménidas, hasta el punto de llegar a confundirse con Ahura-Mazda. Artajerjes III les dirige una inscripción pidiéndoles a ambos su protección para el país y su persona.[123] Se ha asentado el binomio Mithra-Ahura, las dos divinidades principales, como en el período antiguo habíamos asistido al binomio principal formado por Mithra-Varuna. Ambos dioses tienen un peso especial sobre el carácter sagrado

---

[119] Dandamaev, M. 1980: *op. cit.* 372. También se hacen eco de estas inscripciones Huart, A. y Delaporte, P. 1957: *op. cit.* 227; Turcan, R. 1992: *op. cit.* 196 y Frye, R. 1965: *op. cit.* 153.

[120] Cfr. Herzfeld, E. 1934: Recent Discoveries at Persepolis, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*. London, 226-232.

[121] Es V.A. Livshits quien ha interpretado el apelativo *cabeza de poder* con Mithra. Cfr. Turcan, R. 1993: *op. cit.* 21

[122] Sin embargo, Heródoto (*Historias* I, 131) en la única ocasión en que hace referencia directa al dios Mithra, lo identifica con Afrodita. El pasaje de Heródoto en el que habla de las divinidades de los persas ha suscitado un profuso debate, para llegar a la conclusión de que se trata con seguridad de un error por parte del historiador griego. Toda la tradición grecorromana posterior va en la línea de resaltar el carácter solar de Mithra y establecer su relación con Apolo: Pseudo-Clemente, *Homiliae* 6,10; Polyaenus, *Stratagemata* 7,12; Luciano, *Jupiter Tragicus* 8. Para un estudio profundo sobre este pasaje nos remitimos al trabajo de A. De Jong, 1997: *op. cit.* 103-110

[123] Cfr. Turcan, R. 1992: *op. cit.* 196-7.

vinculado a la monarquía y los reyes persas reclaman para sí el ser investidos de este simbolismo divino: el *mesoromazdes (Mitra+Ahura).*[124]

El reinado del último rey aqueménida no ha dejado evidencias epigráficas en la línea de las anteriores, pero todo nos hace suponer que se mantuvo la tendencia marcada por los antecesores. Los documentos mitraicos que podríamos vincular a este reinado habría que tomarlos con muchas precauciones ya que se trata de los relatos épicos que narran la biografía de Alejandro de Macedonia. Tanto Quinto Curcio Rufo como Pseudo-Calístenes hacen referencias directas e indirectas a la presencia de Mithra y el culto al sol entre los persas bajo el reinado de Darío III. Podríamos suplir la ausencia de otros datos más firmes, señalando algunas de estas referencias. Pseudo-Calístenes en su *Vida y Hazañas de Alejandro de Macedonia* presenta al rey persa como aquel *que comparte el ascenso celeste con el sol* (I, 36) o cuenta cómo los persas al morir Alejandro quisieron quedarse con su cuerpo para poder invocarlo como Mithra, (III, 34). Q. Curcio (IV,13,12) nos presenta a Darío III antes de la batalla de Gaugamela invocando la protección de Mithra para la batalla.[125] También Plutarco (*Alejandro,* 30,8) recrea un diálogo de Darío III donde se hace referencia al papel destacado de Mithra: *dime mientras veneras la gran luz de Mithra y la mano derecha del rey...* Siendo conscientes del carácter posterior y literario de estas fuentes, sin embargo, podemos mantener la convicción de que durante el reinado del último aqueménida, la presencia del dios Mithra obtuvo un grado de cotidianidad importante, afirmando su vinculación con el poder real y también la continuación de su culto por parte de la población irania.

---

[124] Un reflejo de dicha situación lo podemos encontrar en algunos textos avésticos donde se nombra a Mithra en una situación de paridad con Ahura-Mazda: *Yasna* 3.13; 4.16; 6.10, etc.

[125] *Ipse cum ducibus propinquisque agmina in armis standium circumibat, Solem et Mithrem sacrumque et aeternum invocans ignem, ut illis dignam vetere gloria mairumque monumentis fortitudinem inspirarent.*

***Mithra en la Monarquía Aqueménida.***

Una vez que hemos repasado los diferentes testimonios que nos permiten confirmar la relación que se produjo entre el dios Mithra y cada uno de los reyes que constituyeron la dinastía aqueménida, podemos finalizar este epígrafe con una visión general de las características que definieron el papel de Mithra dentro de la monarquía persa de los siglos VI al IV a.C.

En primer lugar debemos destacar la estrecha relación que parece establecerse entre la persona del rey y Mithra. Por una parte, el dios interviene para conferir un carácter legitimador a la ascensión al trono del rey y le otorga su protección. Mithra es el dispensador de la gloria real (*khvarnah* o *farr*) que sólo era conferida a los legítimos gobernantes,[126] quien, como vimos en los textos del Avesta, se caracteriza por dar o quitar la victoria en las batallas. Las referencias que hay en el *Mihr Yasht* que describen al dios con *cien oídos y diez mil ojos y los diez mil espías* (Yt. 10,6) se han relacionado[127] con los múltiples informadores que el rey persa debía distribuir por todo el imperio para poder tener una fuente de información contrastable con la que le ofrecían los sátrapas encargados de cada región. De igual manera, *los diez mil ojos*, se han identificado con el cuerpo de elite del ejército persa constituido por el grupo de los Diez Mil Inmortales, que formaban la guardia real.[128] Mithra sigue siendo ese dios combativo y velador que ejerce como garante de los pactos y de la fidelidad debida a la persona del rey. Son frecuentes los testimonios donde el nombre del dios es invocado en los juramentos y en los acuerdos: Jenofonte, *Ciropedia* VII,5,53; VIII,3,24; Plutarco, *Artajerjes* 30,8...[129]

---

[126] Cfr. Cumont, F. 1956[1903]: *op. cit.* 14; Turcan, R. 1992: *op. cit.* 196-7; Huart, A. y Delaporte, P. 1957: *op. cit.* 242; Vesta Sakhosh Curtis, 1996: *Mitos Persas*, Madrid. 13-14.

[127] Cfr. Frye, R. 1965: *op. cit.* 134.

[128] Heródoto (*Historias* VII, 83) menciona este grupo compuesto por un importante número de jóvenes nobles y una representación de las tribus iranias. Más información ofrece Jenofonte en dos de sus libros: *Anábasis* I,9,3 y *Ciropedia* VII,5,68.

Otro momento donde podemos reconocer una especial relación entre el monarca y Mithra es durante la fiesta del *Mithrakân;* no vamos a volver aquí a explicar en qué consistía la celebración del Año Nuevo. [130] Antes comentábamos que en este día el rey recibía ofrendas y homenajes procedentes de los diferentes sátrapas del Imperio (Estrabón, *Geografía* XI,14,9); e, igualmente, parece ser que sólo en ese día, el rey podía olvidar las distancias que protocolariamente tenía establecidas con el resto de sus súbditos, para bailar e, incluso, llegar a emborracharse (Ateneo, *Deipnosofistas* 10. 45. 434 d-f). Podríamos interpretar estos testimonios como la posibilidad de que el rey sería el destinatario de los regalos en honor de Mithra, ya que éste podía ser el representante oficial del dios en la tierra. Sin embargo, también hay textos que nos hablan de ofrendas hechas para la veneración del dios Mithra.[131]

Por último, recordamos el papel que desempeñan las inscripciones con la triada de Mithra, Anahita y Ahura-Mazda. Creemos que vienen a ser los testimonio más claro de que el protagonismo de Mithra logró abrirse camino a pesar del proceso de transformación en el que se encontraba la sociedad irania, motivado en gran parte por la propia evolución que exigía el mantenimiento del Imperio. A pesar del esfuerzo de algunos monarcas aqueménidas por ofrecer una religión oficial estatal, la realidad les obligó a reconocer el inamovible peso que el culto al dios de los contratos tenía entre la población irania, e, incluso en regiones que no se circunscribían exclusivamente a Persia o Media.

---

[129] La práctica de poner como testigo a Mithra o en su caso al Sol, era una fórmula que se convirtió en frecuente entre los persas y pudo ser conocida por los propios griegos. Cfr. A. De Jong, 1997: *op. cit.* 287-8 y Cumont, F. 1987[1906]: *op. cit.* 137.

[130] Ver *supra*.

[131] Es lo que se recoge en los textos de la Fortaleza de Persépolis, estudiados por R. T. Hallock, 1969: *Persepolis Fortification Tablets,* Chicago. 337, 338, 339, 1955, 1956, 1957. Estos testimonios también han servido a R. Frye para fundamentar su trabajo sobre la historia irania de Mithra, cfr. Frye, R. 1975: art. cit. 63-64.

4. Mithra en los Reinos Helenísticos de Asia Menor y en el Imperio Parto.

La muerte de Alejandro de Macedonia dio lugar al enfrentamiento entre sus generales por lograr el control sobre el basto imperio que éste había creado. Después de más de veinte años de guerras, parece que hacia fines del siglo IV a.C. ya había quedado definido el reparto. En la región donde antes se había extendido el Imperio persa, ahora gobernaba la dinastía fundada por Seleuco I, a excepción de Egipto, bajo el mando de Ptolomeo. (véase fig. II.)

No es nuestra intención profundizar sobre la historia del Imperio Seléucida,[132] aunque sí tendremos que hacer referencia a los diferentes movimientos internos que provocaron sucesivas fragmentaciones, hasta llevar a su disolución total. Sin embargo, queremos llamar la atención sobre el elemento ideológico del que se sirvieron los reyes seléucidas para llevar adelante su gobierno sobre un territorio inmenso y multicultural. La monarquía utilizó la religión y la cultura, una vez más, como elementos que ayudaran a consolidar su posición de poder en medio de poblaciones que habían sido recientemente sometidas y, por ende, hostiles. La penetración del elemento griego en Oriente no era una novedad en esta época, ya que desde el período aqueménida se sabe que el conocimiento de la cultura y lengua griega estaban difundidos en la corte. No podemos olvidar que una parte importante, en cuanto a los ingresos económicos, estaba representada por las ciudades griegas de Anatolia. Con la monarquía seléucida, la población de origen greco-macedónico ocupó puestos importantes en la organización del Estado, y desde allí se trató de fomentar la preponderancia de lo griego sobre lo autóctono.

Los Seléucidas buscaron en la propagación del culto al Rey, que era una práctica persa y oriental que el propio Alejandro había continuado en Egipto y en Oriente, el vehículo que actuase como cohesionador a todos los pueblos

---

[132] Existe una bibliografía específica sobre el tema. Sugerimos de partida: Austin, M. 1981: *The Hellenistic World from Alexandrer to the Roman Conquest.* Cambridge; Jouguet, P. 1958: *El Imperialismo Macedonio y la Helenización de Oriente.* México; Walbank, F.W. y Astin, A.E. (eds ) 1994: *The Cambridge Ancient History, II.1. The Hellenistic World.* Cambridge.

sometidos a su poder. Los reyes volvían a vincular el ejercicio de su realeza con una relación particular con la divinidad, que a su vez les había conferido dicho poder.[133] Al mismo tiempo, tampoco dudaron en recurrir a la identificación con cada uno de los dioses nacionales de los pueblos sometidos.

La divinidad griega que se potenció por excelencia en la Monarquía Seléucida fue Apolo de Mileto; éste fue tomado como el patrono especial, ya que se decía que había profetizado el destino real de Seleuco, de ahí que también fuese presentado como el antecesor divino de esta dinastía (Diodoro Sículo, *Biblioteca Histórica*, XIX.90.4). No deja de ser interesante este aspecto, puesto que como tendremos ocasión de ver más adelante, se puede establecer un vínculo de conexión entre las referencias al Apolo helenístico en el contexto seléucida y al Mithra iranio. No queremos adelantarnos, sin embargo, a estos ejemplos, puestos que no se hallan en relación directa con la monarquía seléucida, de la cual no tenemos ningún testimonio evidente de relación con el dios persa.[134] Pero sí podemos detenernos a considerar un fenómeno cultural que se produjo en esta época y en esta región, y que es importante para comprender la evolución progresiva del culto a Mithra a la que vamos a asistir.

La entrada en contacto entre dos civilizaciones tan complejas como la irania y la helénica, trajo consigo la necesidad de hacer traducciones no sólo lingüísticas, sino también culturales. Con ello, queremos decir que se puso en marcha un proceso por el cual, los griegos trataron de asimilar lo que les venía de Oriente, pasándolo por el tamiz de su propia comprensión del mundo. El

---

[133] Jouguet, P. 1958: *op cit.* 294. Sobre el culto dinástico, cfr. Walbank, F. 1994: Monarchies and Monachic Ideas, en Walbank, F. y Astin, A. (eds.) *op. cit.* 96-99.

[134] Sin embargo, Jouguet (*op. cit.* 294) afirma que los Seléucidas se consideraban también investidos de la "gloria real" que otorgaban Mithra y Anahita, tal y como habíamos visto para los reyes aqueménidas. Nos parece que dicha afirmación, aunque él dice apoyarla en F. Cumont, no se sostiene en ningún testimonio arqueológico ni literario. Puede haberse confundido con alguna de las casas reales de los Reinos Anatólicos, o, en todo caso, con la monarquía parta, donde esta relación entre la coronación del rey por parte de alguno de los dioses tradicionales iranios sí es evidente.

vocablo para designar esto ha sido *interpretatio graeca;* en el campo de la religión, esta *interpretatio* produce una visión del mundo que está basada en un esquema griego sobre religión y cultura, reduciendo la complejidad que encierra cada nombre y cada divinidad, a un conjunto de estructuras familiares.[135] Probablemente tenga razón Préaux cuando remonta a Heródoto el origen de esta *interpretatio* en su esfuerzo por dar a conocer a los griegos la diversidad cultural que definía a los pueblos tradicionalmente "bárbaros".[136] A través de este mecanismo, los griegos pudieron llegar a conocer los nombres de divinidades que eran adoradas en Oriente; tal es el caso de Mithra. La correlación que se establece a partir del siglo IV a.C. entre el dios iranio y el Apolo griego, creemos que está en relación con el carácter solar que ambos dioses habrían recibido,[137] reforzado posteriormente con la vinculación que ambos dioses parecen adquirir con el poder real. Más adelante, podremos ver algunos de los ejemplos más claros de esta identificación, a través de las inscripciones votivas de los reyes helenísticos de Asia Menor. Sin embargo, en la inscripción de Janto,[138] pudimos ver cómo este fenómeno de *interpretatio graeca*, también tuvo su respuesta por parte persa en lo que A. De Jong ha definido como *interpretatio iranicae.*[139] Por otra parte, a pesar de estas equivalencias, necesarias para poder hacer entender la carga religiosa que en

---

[135] Para un estudio en profundidad de las implicaciones de esta *interpretatio graeca* en la cultura irania, nos remitimos a A. De Jong, 1997: *op. cit.* 30-35. También para cuestiones en general sobre la *interpretatio* en el mundo antiguo, cfr. Bloch, R. 1976: *Recherches sur les religions de l'Italie antique*, Genève, 1-42; Schenk, W. 1989: Interpretatio Graeca – Interpretatio Romana. Der hellenistiche Synkretismus als semiotisches Problem, en Schmitter, P. y Schmitz, H.W. (eds) *Innovationen in Zeichentheorien. Kultur- und wissenschaftsgeschichtliche Studien zur Kreativität,* Münster, 83-121.

[136] Cfr. Préaux, C. 1984: *El Mundo Helenístico, Grecia y Oriente. Vol II.* Barcelona, 409. Si bien, esto no deja de ser una especulación o una limitación a las fuentes escritas. Sabemos que también hubo otros trabajos de autores griegos que trataron de "traducir" para los griegos aquello que caracterizaba a las otras culturas. Además, el propio origen oriental de algunas divinidades griegas, como Dionisos o Afrodita, ya nos están hablando del contacto cultural que existía entre ambas orillas del Mediterráneo.

[137] Este componente solar relacionado con Apolo va a tener un potencial propagandístico de gran importancia, tomado por los reyes helenísticos y luego por los emperadores romanos. Cfr. Chirassi Colombo, I. 1979: Sol Invictus o Mithra (per una rilettura in chiave ideologica della teologia solare del Mitraismo nell'ambito del politeismo romano), *MM.* 651-3.

[138] Cfr. supra n. 121.

[139] Cfr. A. De Jong, 1997: *op. cit.* 33. Sobre la ecuación Apolo – Mithra( *xša θrapati*), Bivar, A.D.H. 1988: An Iranian Sarapis, *Bulletin of the Asia Institute, New Series 2* .11-17.

cada cultura encierra el nombre conferido a una divinidad, se da la particularidad, de que la palabra persa Mithra pasó, a menudo, sin traducción a la lengua griega.[140]

***Mithra y los Reinos Helenísticos de Asia Menor.***

La historia del Imperio Seléucida está marcada por el continuo esfuerzo que tuvieron que hacer sus reyes por mantener la cohesión de un estado fuertemente sacudido por movimientos centrípetos separatistas. Las distancias que definían dicho Imperio eran demasiado grandes como para permitir el control y la intervención a tiempo en cada uno de los frentes que se les abría. Si en el extremo oriental pronto apareció la amenaza parta y la bactriana, será en la zona más occidental, en medio de Anatolia y las ciudades griegas de la costa jónica, donde se hizo patente el deseo de sacudirse del control directo seléucida. La constitución de pequeños estados independientes en Asia Menor está en relación directa con las aspiraciones de los grupos de terratenientes autóctonos de origen iranio, pero fuertemente helenizados, por salvaguardarse de la presión seléucida; en tal sentido, pronto asistimos a los esfuerzos de individualidades que protagonizan la formación de un reino separado del Seléucida. En cualquier caso, la existencia de dichos reinos siempre estuvo estrechamente ligada a la política del Imperio, sus reyes firmaron alianzas con unos y con otros, tuvieron que tomar partido en las guerras internas que se desarrollaron (como en el caso de la Guerra de los Hermanos, Seluco y Antíoco Hierax, 245-241), y debieron lidiar con los intereses egipcios siempre presentes en la zona.[141]

---

[140] *Μιθρας* (Heródoto, *Historias,* I, 131); *Μιθρης* (Estrabón, *Geografía,* XV.3.13); *Μιθρη* en la inscripción de Faraša, en Boyce, M. 1992: *History of Zoroastrianism, III,* Leiden, 272-273. En estos casos, parece que el nombre de Mithra tuviera para los greco-parlantes una significación suficiente que no necesitara de una mayor explicación, salvo el recordatorio de conectarlo con Apolo o con el culto al Sol.

[141] Para un estudio de los condicionantes en los que surgen dichas monarquías, y una breve trayectoria histórica de cada una de ellas, nos remitimos a Heinen, H. 1994: The Syrian-

Los reinos a los que debemos prestar mayor atención en relación con el tema que dirige nuestra investigación, son aquellos que de alguna forma han aportado datos relacionados con la presencia y culto al dios iranio Mithra: Ponto, Bitinia, Comagene, Capadocia y Pérgamo. En torno a cada uno de estos pequeños estados surgió una dinastía, que se caracterizó por continuar la línea ideológica presentada por los seléucidas y conectarla directamente con la tradición real aqueménida.[142] Son varios los testimonios que nos revelan la especial relación que se estableció entre estas casas reales y la práctica religiosa irania, de la que se consideraban herederos.[143]

El principal testimonio que tenemos en esta región es el que se encontró en el reino de Comagene, en la conocida inscripción de Nimrud Dagh.[144] Son varios los elementos a tener en cuenta en este testimonio mitraico. Por un lado, tenemos una inscripción en griego en que se enumera a los representantes del panteón iranio, al lado de su equivalente helénico: Zeus–Ahura-Mazda; Apolo–Mithra–Helios–Hermes; Heracles–Verethragna.[145]

---

Egiptian wars and the new Kingdoms of Asia Minor, en Walbank, F. y Astin, A.E. *op. cit.* 425 ss.

[142] Cfr. Wolski, J. 1965: Sur le <philhellénisme> des Arsacides, en *Gerión, I* (1983), Madrid, 146 y Frye, R. *op. cit.* 188.

[143] En la propaganda real de los reyes del Ponto, durante su enfrentamiento con Roma, se lanzó la idea de que *Mithrídates VI Eupator* era descendiente del rey Darío y lideraba la causa irania y griega frente a Roma. La figura de este rey que trató de conseguir la extensión del Ponto Euxino y creó serias preocupaciones a Roma en su intención de abrir su expansión hacia Oriente, ha dado lugar a numerosos estudios, tratando de descifrar el contexto en el que se movió y se peso específico en la zona. Nos remitimos a la tesis doctoral de L. Ballesteros, 1996: *Mitrídates Eupator, rey del Ponto*. Granada. En ella se recoge gran parte de la bibliografía específica sobre este rey. Para ver a Mithrídates en su enfrentamiento contra a Roma, nos remitimos de forma general a Roldán, J.M. 1995: *Historia de Roma. I. La república romana.* Madrid. 487-530 y Kovaliov, S.I. 1985: *Historia de Roma, II.* Madrid. 40 ss.

[144] Esta inscripción se encuentra en la colina que sirvió de monumental tumba al rey Antíoco I, (69-34 a.C.) y es conocida desde 1890. Hay que destacar el carácter colosal de las estatuas allí colocadas y la ostentación que se persigue con todo el conjunto. Para un comentario artístico del monumento, cfr. Ghirsham, R. 1962: *Iran, Partos y Sasánidas.* Madrid, 57-60. R. Beck intenta contextualizar la obra, dentro del esfuerzo de estas dinastías por desarrollar un sincretismo cultural y religioso greco-persa. Cfr. Beck, R. 1985: Mithraism since Franz Cumont, en *ANRW*, 17.4, New York, 2017-18.

[145] Son varios los autores que se hacen eco de esta inscripción para poder hablar de la presencia de los dioses iranios, y en especial de Mithra en la región anatólica. Cfr. Turcan, R. 1993: *op. cit.* 22; Ries, J. 1985: art.cit. 2773; Fingrut, D, 1993: art. cit. etc. También debemos destacar la extensión que tuvo el culto al dios griego Hércules en la zona irania, emparejado con el

La identificación de Mithra con Apolo y Helios no es un elemento que nos resulte extraño, puesto que ya hemos visto que el carácter solar que se les atribuye interviene como elemento equiparador sin mayores complicaciones. En un contexto helenizante como era el del reino de Comagene, no debe sorprendernos que sea acentuada la consideración del dios iranio en su faceta solar, que venía a encerrar todos los demás elementos relacionados con el poder político y el patronazgo militar. Sin embargo, nos llama más la atención la otra divinidad que es introducida en esta inscripción funeraria. La identificación de Mithra con Hermes resulta un elemento novedoso dentro de este ambiente, y, en cierto sentido, parece ser una traducción (o podríamos decir también una *interpretatio*) del papel que en la religión irania desempeñaba el dios en relación con el destino de las almas. Habíamos visto en el capítulo I que en la religión mazdeísta, la presencia de Mithra en el Puente del *Cinvât* era considerada con la función no sólo de juez de las almas, sino también como indicador de la dirección que éstas debían tomar para comenzar su ascensión tras la muerte física; de ahí que podamos atribuir este carácter psicopompo al dios iranio desde antiguo. Éste es, también, uno de los papeles que desempeña Hermes en la religión griega.[146] Antíoco I y su hijo Mithrídates Calínaco y, por extensión, pensamos que fue un elemento presente, al menos, en Asia Menor, habrían sido conscientes de esta función atribuida a Mithra y confirmada por su vinculación con Hermes.[147]

---

ayudante de Mithra en la lucha contra los daevas: Verethragna. Sobre la extensión del culto a este dios, cfr. Frye, R. 1965: *op. cit.* 194.

[146] El libro XXIV de la Odisea comienza con una escena en la que aparece Hermes desempeñando esta función psicopompa: *Hermes, dios de Cilene, hacia sí convocaba las almas de los muertos galanes. Llevaba su vara en las manos, vara hermosa, dorada, que aduerme a los hombres los ojos si él lo quiere o los saca del sueño. Despiertas por ella se llevaba sus almas, que daban agudos chillidos detrás de él, cual murciélagos dentro de un antro asombroso (...) marchaban en grupo tras Hermes sanador, que sus pasos guiaba en las lóbregas rutas.* (Odisea, XXIV, 1-10)

[147] Lincoln adjunta un fragmento de la inscripción funeraria de Antíoco, donde da a entender su creencia en que su alma saldrá de su cuerpo hacia el trono celestial de *Zeus Oromasdes*. Cfr. Lincoln, B. 1982: art. cit. en *S.C.O.* 514-515.

Otro aspecto a destacar de Nimrud Dagh (véase fig. III) es que está constituido por un conjunto de estatuas de tamaño colosal, que representan a cada una de las divinidades principales iranias; junto con dos relieves donde aparece el rey Antíoco y dos de estas divinidades greco-iranias. La estatua de Mithra, la cual se conserva fragmentada con su cabeza de grandes dimensiones caída y el cuerpo sedente en lo alto del monumento, se caracteriza principalmente por llevar el gorro característico de los reyes partos.[148] En los relieves antes mencionados, se repite el mismo esquema, donde aparece el rey con su vestidura principal en un acto de *dexiosis* (dando la mano) con dos de los dioses antes mencionados. Verethragna aparece bajo la imagen tradicional atribuida a Heracles y Mithra sigue el modelo parto que también será característico en el mundo romano. Este relieve contiene una serie de elementos que conviene tener presentes: por un lado, la simbología vinculada a la representación de Mithra; la aureola que rodea su cabeza hace referencia directa al carácter solar que antes mencionábamos y que actúa de conexión entre Mithra y Apolo;  el sombrero frigio se convierte también en elemento identificativo propio de la figura del dios, junto con el traje persa; asimismo, el dios sostiene sobre su mano izquierda el *barsom*, instrumento del poder real, que simboliza el patronazgo que ejerce el dios sobre el reinado.[149] El acto de estrechar  la mano  derecha representado en ambos relieves ha tenido varias interpretaciones;  en cualquier caso, no es un gesto único de estos dioses y de este rey, Turcan menciona otras *dexiosis* en las que intervienen Zeus-Oromasdes, la diosa Comagene, etc.[150] Waldmann interpreta la *dexioxis* de Mithra y Antíoco como un gesto que indicaría la recepción e introducción de los dioses persas y macedonios en Comagene;[151] aunque, probablemente haya

[148] Luego tendremos ocasión de ver las representaciones de Mithra entre los partos, siendo testigos de que el modelo de representación de esta divinidad es bastante homogéneo de un extremo a otro. Podemos adelantar, que R. Ghirsham ya señala la influencia del arte parto presente en este monumento (pág. 67).

[149] Conviene guardar en nuestra memoria la composición de esta escena ya que va a ser un elemento sobre el que llamaremos la atención cuando veamos las representaciones de la *dexiosis* que aparecen en los mitreos y la presencia de esta práctica dentro del ritual mitraico.

[150] Cfr. Turcan, R. 1993: *op. cit.* 25.

[151] Cfr. Waldmann, H. 1973: *Die Kommagenischen kultreformen unter könig Mithradates I und seinem Sohne Antiochos I.* EPRO 34, Leiden. 197-202.

que tener en cuenta los intereses propagandísticos, en la intención de vincular a las divinidades principales iranias, fuertemente helenizadas, a un monumento fúnebre, que, en definitiva, era un homenaje a la figura del rey Antíoco I.

El segundo testimonio que podría ser indicativo de la continuación de la veneración a Mithra desde los grupos de poder, lo encontramos en el recurso a los nombres teofóricos por parte de algunas de las casas reales de estos reinos helenísticos. El empleo del teofórico *Mithradata* (dado por Mithra) está presente en los reyes de Comagene y del Ponto, principalmente.[152] Hemos visto la referencia al sucesor de Antíoco I a través de la inscripción comentada en Nimrud Dagh y entre los reyes del Ponto llegó a haber seis de ellos que tomaron el nombre relacionado con Mithra. En 281 a.C. parece que Mithrídates I se proclama rey de esta región, aunque mantiene una relación de dependencia con el Imperio Seléucida. Y su hijo Mithrídates II tomará partido en la guerra de los Hermanos de mitad del siglo III a.C.[153] Sin embargo, será el último rey del Ponto, conocido como Mithrídates VI Eupator (112-63 a.C.), quien tendrá una mayor relevancia, ya que, como dijimos arriba, protagonizó el enfrentamiento y la resistencia de la población anatólica y helénica, frente al expansionismo romano en el siglo I a.C. Es difícil hablar del protagonismo que pudo tener el culto a Mithra en el reinado de Mithrídates VI, ya que se sabe que el dios principal para este rey fue *Zeus Estratio* (Apiano, *Mithridates*, 66.70);[154] no obstante, en algunas monedas de su reinado, aparece Mithra en el reverso, como luego veremos que ocurre en el Imperio Parto Sasánida.[155] Sin embargo, poco más podemos conocer sobre el culto a Mithra en el Ponto.[156]

---

[152] Cumont presenta este hecho para confirmar la devoción que estos reyes profesaban a Mithra. Cfr. Cumont, F. 1987[1906]: *op. cit.* 127. Lo siguen en esto Huart, P. y Delaporte, E. 1957: *op. cit.* 279.

[153] Cfr. Heinen, H. 1994: art. cit. 426-9.

[154] Sobre este punto véase Cumont, F. 1903: Le Zeus Stratios de Mithridate, en *Revue d'Histoire de las Religions* 43. Paris. 45-57.

[155] Cfr. Turcan, R. 1992: *op. cit.* 199.

[156] Esta es la conclusión a la que llega M. Boyce, según L. Ballesteros, 1996: *op. cit.* 380. Luego tendremos ocasión de volver sobre esta cuestión, cuando hablemos del testimonio plutarquiano sobre los piratas cilicios.

Siguiendo con nuestra labor de rastreo de los testimonios referentes a Mithra en esta zona, nos desplazamos hacia la región caucásica. Armenia estuvo bajo la órbita persa, y luego fue disputada por Roma y el Imperio Parto y el componente iranio en este estado fue bastante profundo, conjugado con sus propias tradiciones locales. Es en esta zona donde tiene lugar el relato mítico sobre el nacimiento Mithra y que será recogido por los adoradores del dios en el Imperio Romano. El relato aparece recogido en un libro, *De Fluviis,* que recoge tradiciones acerca del origen de los nombres de los ríos y las montañas; es atribuido a Plutarco, aunque parece más correcto adscribirlo a un *Pseudo-Plutarco.* En el capítulo relacionado con el río Araxes, el más importante de Armenia, introduce un pasaje (23.4) donde relata la historia de cómo nació el hijo de Mithra.[157] Widengren es partidario de atribuir a un error la mención sobre el hijo, ya que piensa que en realidad el protagonista del nacimiento petrógeno es el propio Mithra, tal y como luego se verá en toda la tradición mitraica romana.[158] En cualquier caso, lo que en estos momentos debemos destacar es la presencia de Mithra protagonizando un mito que enraiza profundamente dentro de la tradición mitológica caucásica;[159] elemento que también refuerza las tesis que luego veremos a cerca de las conexiones entre el dios y el folclore armenio. Mithra parece haberse asimilado también a una divinidad local llamada Amirani, con quien compartiría rasgos manifestados en este relato mítico;[160] el dios habría sido introducido en la cultura popular de aquellos sitios a donde habría llegado de la mano, creemos, tanto de la población irania que siempre había tenido muy presente el culto a Mithra, como también de la especial presentación que se desprendía de su relación con el poder político persa primero y helenístico y parto, después.

---

[157] Una transcripción al inglés del texto y un comentario profundo sobre él, lo podemos encontrar en el trabajo de A. De Jong, 1997: *op. cit.* 291-4.

[158] Cfr. Widengren, G. 1980: art. cit. 653.

[159] La estructura de este relato la podemos encontrar en relación con otras divinidades, aunque parece que la mitraica es la que más directamente se relaciona con el relato original: la Canción de *Ullikummi*, conocida en las fuentes hurritas e hititas.

[160] Cfr. De Jong, A. 1997: *op. cit.* 292.

Otro testimonio mitraico en relación con Armenia es el que recogen dos autores latinos, cuando describen la visita que hace el rey armenio Tirídates a Nerón en el año 66 d.C., para recibir la corona de manos del emperador romano.[161] Tanto Cayo Suetonio (*Vida de los Doce Césares, Nerón,* 13) como Plinio el Viejo (*Historia Natural*, XXX, 1.6) se detienen en describir la escena, pero sólo Dion Casio (*Biblioteca Histórica,* 62.1.7; 63.5.2; 63.10) se hace eco de las supuestas palabras que profirió el armenio en dicha ocasión: *Yo, el descendiente de Arsaces, hermano de los reyes Vologeses y Pacores, soy tu esclavo. He venido ante ti, mi dios, arrodillándome ante ti como lo hago ante Mithra, para hacer todo lo que me ordenes; porque tú eres mi destino y mi fortuna.*[162] Este episodio inserta a toda la tradición real irania (continuada por los reyes partos como luego veremos) dentro de un contexto romano; nos habla de cómo Mithra también intervenía en relación con el poder real dentro del reino armenio y, a su vez, es también un testimonio de los modos en que la personalidad de este dios pudo ir dándose a conocer en los medios romanos. Más adelante, tendremos ocasión de plantear la manera en que Mithra pudo llegar al mundo romano, aunque subrayamos aquí el claro protagonismo que ejerce toda el área geográfica que estamos estudiando.

Un punto sobre el que debemos detener un poco nuestra atención es el que se refiere a las relaciones que se pudieron establecer entre el dios persa y el

---

[161] El reino de Armenia estuvo en la órbita de los dos imperios implicados en la zona, y la dinastía reinante basculó sus alianzas de un lado a otro. Tirídates era hermano del rey armenio, aliado de los partos y había renunciado a sus pretensiones formales sobre Armenia, al aceptar la protección romana y recibir la corona de manos de Nerón.

[162] Para ampliar información sobre el episodio de la coronación, véase Cumont, F. 1933: L'iniziazione di Nerone da parte di Tiridate d'Armenia, en *Rivista di Filologia 61*, Roma. 146-154 y Boyce, M. 1991: *op. cit.* 39. Este texto ha sido argumentado a menudo para tratar de indagar cómo fueron las relaciones de los emperadores romanos con respecto al culto de Mithra (cfr. Simon, M. 1979: Mithra et les Empereurs, en *M.M*, 412-3). Aunque Plinio hace referencia a que unos magos que acompañaban a Tirídates habían introducido al emperador en las prácticas mágicas, invitándole a una comida sagrada, no hay ninguna evidencia que permita afirmar que se trataba de una iniciación mitraica tal y como luego se confirma en los rituales romanos de culto al dios.

culto que recibía en Asia Menor la diosa frigia, Cibeles y su consorte Atis. Por una parte, este contacto permitió la entrada de Mithra en nuevos lugares de la mano de esta pareja, como es el caso del norte de Armenia y la zona del Bósforo.[163] Estos contactos entre Mithra y Cibeles ya fueron destacados por F. Cumont, aunque él era más partidario de presentar el binomio Mithra-Anahita como un paralelo de Cibeles-Atis, para luego desarrollar su tesis sobre la relación-colaboración de ambos cultos mistéricos en Roma.[164] El culto que recibe la diosa *Μητηρ* tiene un carácter antiguo y hunde sus raíces claramente en la región anatólica. A partir del siglo V a.C. se va haciendo presente la figura de Atis, para experimentar un fuerte desarrollo a fines del s. IV a.C. El carácter mistérico relacionado con el culto de ambas divinidades es un elemento que conecta con las prácticas religiosas que eran propias del culto a Dionisos y también presentes en los Misterios de Eleusis.[165]

La constatación de esta relación nos sugiere plantear la posibilidad de que el culto a Mithra, definido tradicionalmente con las características que hasta ahora hemos venido presentando, pudiera haber experimentado en su estrecha vinculación con Atis, un impulso importante a la hora de ir asimilando

---

[163] El estudio que realizaron sobre esta región W. Blawatsky y G. Kochelenko destaca principalmente la estrecha relación-asociación que se estableció entre Atis y Mithra, hasta el punto de que ambos se presentaron como una divinidad sincrética. Mithra habría aparecido bajo el aspecto de divinidad benefactora y dispensadora de las fuerzas productivas de la naturaleza. Cfr. Blawatsky , W. et Kochelenko, G. 1966: *Le Culte de Mithra sur la côte septentrionale de la mer noire.* EPRO 8, Leiden, 9-18. Por otra parte, también se identificaron con otras divinidades locales, entre las que se puede destacar la representación del dios ecuestre ( *Θεός ὕψιστος)* unido a la realeza. Cfr. Duchesne-Guillemin, P. 1982: Une seconde statuette équestre de Mithra. en *S.C.O.* 168-170.

[164] Cfr. Cumont, F. 1939: Mithra in Asie Mineure, en Clader, W.M.(ed), *Anatolian Studies*, Manchester, 67-76.

[165] No es nuestra intención desarrollar aquí las características que definieron el culto a Cibeles y Atis. Nos remitimos para ello a la amplia bibliografía que existe al respecto, comenzando por la obra de referencia: Graillot, H. 1912: *Le Culte de Cybèle, mère des dieux à Rome et dans l'Empire.* Paris; Vermaseren, M.J. 1977: *Cybele and Attis. The Myth and the Cult*, London; Sfameni-Gasparro, M. 1985: *Soteriological and Mystic Aspects in the Culto of Cybele and Attis.* EPRO 113. Leiden.; Thomas, G. 1984: Magna Mater and Attis, *ANRW*, II,17.3, New York, 1500-1535; Lane, E.N. 1996: *Cybele, Attis & Related Cults*, EPRO 131, Leiden. Baste tener presente las dificultades que experimentó el desarrollo normal de sus prácticas rituales, tanto en Grecia como luego en Roma. En ambos lugares, resultaba demasiado chocantes (demasiado orientales) el modo como los fieles manifestaban su identificación con la diosa.

elementos propios de un carácter mistérico.[166] En determinados ambientes de algunas ciudades de Asia Menor, Mithra habría podido ser sustraído de su función relacionada con el patronazgo de las dinastías iranio-helenísticas, para potenciar un tipo de culto donde ganase protagonismo una relación más personal con el dios. Mithra ya presentaba entre sus atribuciones el papel de patrón de los elementos militares como dios que era de las victorias en las batallas y como testigo y velador de los pactos y juramentos. Además de las claras connotaciones que tenía en relación con el tránsito al Más Allá. Es arriesgado pretender haber encontrado el eslabón perdido que nos demuestre cómo y cuándo se produjo la transformación (o según algunos como R. Merkelbach y M. Speidel, la aparición espontánea surgida de una mente genial) del carácter mistérico en relación con el culto a Mithra. Tampoco es este el objetivo final de este trabajo. Sin embargo, llegados a este punto, debemos tener presente los testimonios históricos, arqueológicos y literarios que disponemos, para plantear una posible respuesta. La constitución de un culto mistérico que tuvo a Mithra como divinidad principal es un acontecimiento que debemos localizar en la región de Asia Menor, en un momento indeterminado pero que puede enmarcarse entre el siglo II y I a.C., dentro del rico y complicado contexto cultural que se manifiesta en esta zona. Coincidimos con R. Turcan y J. Alvar,[167] al tener presentes el proceso de transformación que recibe esta divinidad en un momento de evolución de la propia mentalidad religiosa; donde el elemento soteriológico y la búsqueda de la propia salvación

---

[166] D.M. Cosi sistematizó estos elementos de contacto a partir de las características de ambos cultos dentro de ambiente romano, estableciendo tres grupos de contacto. Podemos considerar que algunas de estas "semejanzas" tuvieron su origen en el medio anatólico. Estos elementos habrían sido: 1. Aquéllos de carácter histórico-documental (los lugares de culto); 2. Elementos mítico-rituales; 3. Semejanzas iconográficas. Cfr. Cosi, D.M. 1979: Attis e Mithra., en *M.M.* 634 ss.

[167] Cfr. Turcan, R. 1993: *op. cit.* 28-9 y Alvar, J. 1995: El Misterio de Mitra, en Alvar, J. Blázquez, J.Mª. et alii, *Cristianismo Primitivo y Religiones Mistéricas*. Madrid, 508-9. El debate historiográfico en torno a los orígenes del culto a Mithra como dios de Misterios ha llevado a posturas bastante diversas. Cumont planteó en su época el salto producido desde Asia Menor y el protagonismo de los magos en esta transformación. Fue seguido por C. Colpe y M.P. Nilsson. Las críticas a esta tesis fueron encabezadas por S. Wikander quien negaba la identificación entre el Mithra iranio y el Mitra de los misterios. Más reciente tenemos la postura de D. Ulansey, quien sostiene que los Misterios son plenamente de origen romano y la adopción del nombre de Mitra se hizo con la intención de popularizar y legitimar la nueva religión. Para acceder a las distintas opiniones sobre este punto hechas hasta principios de los años ochenta remitimos al artículo de R. Beck citado en la nota 144.

individual ocupan un protagonismo especial entre las necesidades vitales de los habitantes del mundo mediterráneo antiguo.

Esta reflexión nos lleva al único testimonio de época antigua donde se trató de explicar el medio por el cual el culto de Mithra había llegado al interior del Imperio Romano. Plutarco relata el episodio de Pompeyo y su campaña para acabar con los piratas que operaban en la región anatólica de Cilicia. Cuando describe a estos piratas, relata: *practicaban unos sacrificios extraños en Olimpos; celebraban ciertos misterios ocultos, eran aquellos dirigidos a Mithra fielmente conservados hasta nuestros días y que ellos habían dado a conocer los primeros,* (*Vidas Paralelas, Pompeyo*, 24,7). Mucho se ha escrito sobre este testimonio plutarquiano, a la hora de intentar establecer su validez (no olvidemos que el autor estaría escribiendo siglo y medio después), puesto que aunque sabemos que Pompeyo estableció a muchos de estos piratas vencidos en el sur de Italia, no hay ningún dato que nos hable de culto a Mithra en la Península itálica hasta fines del siglo I de nuestra era. En primer lugar, habría que ver quiénes eran estos piratas cilicios que actuaban principalmente contra los intereses romanos en la zona. La relación que pudieron tener con el rey Mithrídates VI del Ponto, parece demostrada, ya que el aumento de la piratería en el Mediterráneo oriental fue consecuencia en gran parte por el empobrecimiento de Asia Menor durante las guerras entre Roma y el Ponto. Los piratas se nutrieron en buena medida de personas enfrentadas al poder romano, estableciéndose como un grupo armado que lograba desestabilizar el dominio romano en la costa oriental.[168]

---

[168] L. Ballesteros analiza el papel de la piratería cilicia y su relación con el rey Mithrídates del Ponto. Cfr. Ballesteros, L. 1996: *op. cit.* 436-441. Resulta interesante comprobar cómo el elemento helénico dentro de estos grupos fue bastante elevado. También la región donde parece que desarrollaron sus actividades estaba en la zona de paso de las tradiciones religiosas tanto orientales como helénicas. Cilicia ha sido presentada por E. Will como el lugar donde pudo haberse producido la transformación en culto mistérico. Cfr. Will, E. 1978: Origine et nature du Mithriacisme, en Duchesne-Guillemin, J. (ed.) *Études Mithriaques* . Leiden, 527-536.

Resulta difícil saber en qué pudieron creer estos individuos, aunque la imagen externa que se desprende del breve pasaje de Plutarco nos sitúa ante un grupo de hombres en armas (Turcan los describe como terroristas y *desperados*). Su actividad es básicamente la de una cuadrilla de guerrilleros sobre quienes ha recaído el último episodio de resistencia a Roma, cuando todos los demás frentes han sucumbido. En un momento así, los encontramos practicando un culto a un dios que ha estado históricamente vinculado con la protección de los guerreros, dador de victorias y representante de la legitimidad real irania. Un dios que también estará presente en el paso último a la Otra Vida. La situación límite de estos piratas les habría podido llevar a recurrir al patronazgo de la antigua divinidad irania, fortaleciendo la relación personal con este dios y presentándolo como garante divino de su guerra contra Roma. Los ritos secretos y las iniciaciones nos recuerdan a las prácticas propias de los grupos de guerreros (*Männerbünde)* con la intención de fortalecer los lazos de unión y la identificación con el propio dios.[169] En cualquier caso, el testimonio es limitado y tampoco podemos encontrar representadas todas las características que se manifestarán en el Mitraísmo romano. El dato es importante, los elementos originarios ya están presentes, aunque todo forma parte de un proceso evolutivo que todavía está en marcha.

### ***Mithra en el Imperio Parto: Arsácidas y Sasánidas.***

Habíamos visto cómo el Imperio Seléucida tuvo que estar constantemente dirigiendo su atención hacia los diferentes movimientos disgregadores que surgían en ambos extremos fronterizos. Si en el Oeste, Asia

[169] Turcan ve aquí el surgimiento del título de *Miles* propio de los Misterios. Cfr. Turcan, R. 1993: *op. cit.* 26. También señala la importancia simbólica de la solidaridad de los combatientes escenificada en el *sacramentum* propio de los misterios. Cfr. Turcan, R. 1975: *Mithras Platonicus, Recherches sur l'Hellénisation Philosphique de Mithra*. EPRO, 47. Leiden. 3-5.

Menor constituía un importante frente separatista, más amenazante llegó a ser el nuevo panorama que se perfilaba en el extremo occidental, (véase fig. IV).

Centraremos nuestra atención sobre dos nuevos estados que van a constituirse a expensas de los territorios pertenecientes a la dinastía macedonia. Desde mitad del siglo III a.C. la región denominada Bactria, junto con la Sogdiana, comenzó a manifestar un claro deseo separatista; les ayudaba la lejanía respecto a la capital seléucida y las altas cotas de autonomía que desde la época aqueménida habían recibido. Sin embargo, no debemos olvidar que la presencia del elemento griego en esta región fue importante, ya que el propio Alejandro había potenciado la construcción de nuevas ciudades en la zona. De esta manera, fue la conjunción de los estamentos locales junto con la población helena inmigrada lo que ha llevado a hablar del reino Greco-Bactriano. La fecha de constitución de este estado pudo haber sido el año 246 a. C., aunque el sátrapa Diodoto I (quien encabezó esta separación respecto al poder seléucida) mantuvo formalmente los vínculos políticos con el Imperio, frente a la amenaza parta.

La historia de este reino está marcada por su alianza y posteriormente sometimiento con el vecino reino Parto y también por las incursiones nómadas provenientes de las estepas orientales.[170] Sin embargo, nosotros queremos dirigir nuestra atención hacia aquellos testimonios que nos hablan de la presencia y veneración al dios Mithra en esta región extrema. En algunas de las monedas que se nos presentan como dato importante para conocer la historia de este reino, se ha querido ver referencias al dios Mithra, representado en un carro solar, en estrecha relación con las manifestaciones de Apolo. A. D. Bivar es partidario de presentar a este dios también relacionado con el poder real

---

[170] Para una visión general del origen y desarrollo del reino Greco-Bactriano y de la Sogdiana, nos remitimos a Frye, R. 1965: *op. cit.* 205 ss; Altheim, F. 1987: *op. cit.* 221 ss. Las fuentes clásicas que hablan de este reino están limitadas a algunos pasajes dispersos en las obras de Justino, Polibio, Estrabón y Plinio. Un documento importante lo constituyen la gran cantidad de monedas, relacionadas con más de cuarenta gobernantes de este reino.

bactriano, y posiblemente estrechamente ligado a Zeus Cthonios.[171] De igual manera, Sims-Williams ha dejado clara la continuación del culto de Mithra en la región de Sogdiana, manifestado principalmente en la equiparación del nombre del dios con Baga, su presencia en el empleo de nombres teofóricos y en la literatura sogdiana su nombre aparece en los juramentos, en el nombre de un mes y en el ritual matrimonial como testigo.[172] La presencia de Mithra en esta zona estaba en consonancia con las características que se constatan con respecto al Imperio Parto, como ahora veremos. Se mantienen en buena medida muchos de los rasgos que han venido definiendo el culto a este dios desde antiguo, aunque se va agudizando el carácter solar y su relación con el poder político. Los testimonios que hablan de Mithra en Sogdiana nos llevan hasta la tardía fecha de los siglos VII-VIII de nuestra era.[173]

El otro estado que llevaría la inestabilidad al propio Imperio Seléucida, fue aquél que quiso recoger la herencia dejada por los persas aqueménidas. Hacia mitad del siglo III a.C. parece ser que una tribu denominada *parni* (Estrabón, *Geografía* XI, 508,515) se asentó en Partia, sustituyendo al sátrapa puesto allí por los seléucidas. Arsaces, fundador de la dinastía parta, fue sentando las bases para lo que llegaría a ser un nuevo imperio, llamado a reproducir las hazañas logradas por los persas aqueménidas.[174] Existe un aspecto que debemos tener en cuenta en relación con la monarquía parta: desde un principio fueron conscientes del entramado sociocultural en el cual se asentaba su imperio; la interrelación entre el elemento iranio con el griego era una realidad que se podía palpar, de ahí que los monarcas partos tuvieran que conjugar la doble disyuntiva entre adoptar la cultura griega o la persa. El reino de los arsácidas debe mantener el equilibrio entre los dos campos culturales que están presentes en su población; los partos tendrán como enemigo

---

[171] Cfr. Bivar, A.D. 1979: art. cit. en *M.M.* 747.

[172] Cfr. Sims-Williams, N. 1991: art. cit. 176-178.

[173] Cfr. Grenet, F. 1987: *Cultes et monuments religieux dans l'Asie centrale préislamique*. Paris, 45.

[174] Para una visión general de la historia del Imperio Parto, nos remitimos a Altheim, F. 1987: *op. cit.* 231 ss; Frye, R. 1965: *op. cit.* 221 ss; Ghirshman, R. 1962: *Iran: Partos y Sasánidas*, Madrid; Yarshater, E. 1983: The Selucid, Parthian and Sasanian Periods, en AA.VV. *The*

principal, hasta la desaparición de éste, al Imperio Seléucida; y para dar sostenimiento ideológico a su lucha, no dudarán en presentarse como continuadores de la obra monárquica realizada por los aqueménidas. Sin embargo, también están obligados a integrar las aportaciones griegas que ya eran evidentes, lo que explica la aparición en algunas monedas del título de *filohelenos* vinculado a ciertos monarcas arsácidas.[175]

Como continuadores de la tradición irania, los reyes partos, tanto arsácidas como sasánidas, potenciaran la religión tradicional, dando protagonismo a la triada de dioses formada por Ahura-Mazda, Anahita y Mithra. De igual modo, el mazdeísmo recibió un impulso importante por parte de la corte, constituyéndose dicha religión en la oficial del Imperio y ocupando los magos un papel destacado en las tareas de gobierno.[176]

Los testimonios más importantes que nos hablan del papel que pudo tener el dios Mithra entre los reyes de la dinastía arsácida se encuentran manifestados en el empleo del teofórico *Mithradates* en cuatro de estos monarcas. Mithradates I es considerado el verdadero creador del Imperio Parto Arsácida, protagonizando la recuperación y expansión de las fronteras a costa del agonizante Imperio Seléucida, en la primera mitad del s. II a.C. (171-138 a.C.). Este rey concedió el nombre de *Mithradatkirt* a su propia capital.[177] Y Mithradates II fue el primer arsácida que empleó el título de "Rey de Reyes" en sus monedas.[178] Aunque no disponemos de otros documentos para la época, del

---

*Cambridge History of Iran,* 3. Cambridge; Dogdeon, M.H. and Lieu, S.N. 1991: *The Roman Eastern Frontier and the Persians wars. A.D. 226-363.* New York, 9-33.

[175] Para toda esta cuestión relacionada con la presencia del elemento heleno en el Imperio Parto Arsácida y su vinculación con el transfondo iranio, nos remitimos a los artículos: Wolski, J. 1983: Sur le <philhellénisme> des Arsacides, en *Gerión, I.* Madrid, 145-156; Wolski, J. 1991: L'époque parthe entre l'hellénisme et l'iranisme, en Bernard, P et Grenet, F. (eds.) *op. cit.* 49-55.

[176] Es principalmente bajo la dinastía sasánida que se potencia desde la monarquía la recuperación de la religión mazdeísta. Ardashir y el mago Tansar protagonizan un esfuerzo por recopilar los textos religiosos, dando lugar a la composición del Avesta como libro que recoge las diferentes tradiciones vinculadas al culto a Ahura-Mazda.

[177] Este pudo ser el nombre que dicho rey puso a la ciudad de Nisa. Cfr. Frye, R. 1965: *op. cit.* 224.

[178] Cfr. Wolski, J. 1983: art. cit. 152.

calibre de los aportados en relación con los Reinos Helenísticos de Asia Menor, podemos plantear con cierto grado de seguridad, que el dios Mithra pudo desempeñar un papel semejante al comentado dentro del Imperio parto. La vinculación con el poder real está demostrada, en cuanto a su conexión con la legitimidad en el traspaso del trono.

Es bajo la dinastía sasánida que se desbanca a los arsácidas en el año 224 d.C., cuando los testimonios sobre Mithra parecen ser más frecuentes y el nombre de Mithra va evolucionando hacia la forma *Mihr*, que está mucho más identificada con el carácter solar vinculado a este dios. La propia leyenda vinculada al fundador del nuevo imperio, Arsaces, vuelve a hacer referencia al *khvarnah,* el resplandor o luz divina que transmitía el dios a aquel que era nombrado rey.[179] Por otra parte, hay testimonios que nos hablan de la continuación del festival del *Mithrakân,* ahora denominado *Mihragân*. El mes *Mihr* seguía estando presente en el calendario, al igual que el 16º día dedicado al dios.[180]

En Taq-i Rostán, cerca de la ciudad de Kermanchah, en la antigua Ruta de la Seda, se encuentra un documento iconográfico de gran importancia para el estudio del arte y cultura sasánida, (véase fig. V). En la pared está representada en bajo relieve la investidura del rey Ardashir II (379-383 d.C.) acompañado por dos de los dioses principales del panteón iranio. A su derecha se encuentra la representación de Ahura-Mazda (Ormuzd) que le ofrece la diadema real con su mano diestra; en el lado izquierdo, está representado el dios Mithra, que se reconoce por el tocado de rayos solar y porque sostiene el símbolo real del *barsom.* Llama la atención que bajo los pies del rey yace un enemigo muerto, concretamente parece un soldado romano.[181] Este testimonio

---

[179] El texto de dicha leyenda y una interpretación bastante acertada la podemos encontrar en Altheim, F. 1987: *op. cit.* 250.

[180] Cfr. Frye, R. 1975: art. cit. 66 ; Ries, J. 1985: art.cit. 2762.

[181] Para un comentario artístico de dicho relieve, véase Ghirsham, R. 1962: *op. cit.* 190-4.

confirma la idea señalada sobre la continuación del papel de Mithra en relación con el poder real en el momento de legitimar su ascenso al trono y confiriendo el carácter divino que estaba vinculado a dicho cargo político. Si recordamos el relieve que apareció en Comagene y que nos presentaba al rey Antíoco I en relación con Mithra, no podemos dejar de señalar las semejanzas que se producen entre ambas representaciones. El contexto real y propagandístico es evidente, a pesar de que uno sea un monumento funerario y el otro conmemorativo. La relación que se quiere presentar entre el poder real y el patronazgo de dicho dios es el tema común entre ambos. Igualmente, también existen algunas conexiones entre la representación elegida para describir a Mithra. Podríamos pensar que debió existir una imagen comúnmente aceptada para describir al dios, donde quedaran suficientemente manifestados los rasgos que lo identificaran tanto en su faceta solar como real. Esta imagen, que coincide de un extremo a otro de Oriente, también será la utilizada en los misterios occidentales.

Queremos terminar este apartado haciéndonos eco del único testimonio escrito por un autor romano y que hace referencia a Mithra dentro de un contexto sasánida. En su obra *De Consulatu Stilichonis*, Claudio Claudiano relata poéticamente la embajada que llevó a Estilicón hasta la corte de Shapur III para firmar un tratado de repartición de Armenia (383-388 d.C.); a la hora de firmar el acuerdo (1,58), Claudiano describe el ceremonial de la siguiente forma:

*La paz es jurada en los altares dulces con la fragancia del incienso y la cosecha de Saba. El fuego es traído desde lo más profundo del santuario y los magos sacrifican novillos de acuerdo con el ritual caldeo. El mismo rey sumerge el plato enjoyado del sacrificio y jura por los misterios de Bel y Mithra, quien guía las estrellas errantes del cielo.*[182]

---

[182] *Turis odoratae cumulis et messe Sabaea pacem conciliant arae; penetralibus ignem sacratum rapuere adytis rituque iuvencos Chaldaeo stravere magi. Rex ipse micantem inclinat dextra pateram secretaque Beli et vaga testatur volventem sidera Mithram.*

Mithra está presente en relación con la firma de un tratado de paz, tal y como habíamos visto en el comienzo de este capítulo entre Mitanni y los Hititas. Después de casi 1700 años, Mithra había permanecido constante en la función que estuvo en el origen de su constitución como dios entre los iranios. Sin embargo, Claudiano menciona la palabra *misterios* en relación con el dios. Muy probablemente, se trate de una extrapolación, ya que no hay ningún testimonio que nos hable de la práctica de la variante mistérica en relación con Mithra dentro del Imperio Sasánida; aunque las pinturas encontradas en el mitreo de Dura-Europos, en la frontera del Eufrates, están en relación estrecha con la tradición pictórica parta.[183] El poeta ha unido las dos variantes del culto a un mismo dios, porque es consciente de que existe una conexión entre ambos, representados en la figura de un mismo Mithra para cada uno de los dos mundos, el romano y el persa.

---

[183] Cfr. Ghirsham, R. 1962: *op. cit.* 261-268.

# CAPITULO II.

# MITHRA EN OCCIDENTE.

## 1. Aparición de los Misterios.

El primer testimonio fiable que disponemos para reconocer la presencia del culto de Mithra dentro de las fronteras del Imperio, es el que aparece en la obra de un poeta romano, Estacio (*P. Papinius Statius*), titulada la *Tebaida.* Hay distintas opiniones sobre la fecha de composición, aunque los autores parecen inclinarse hacia el período comprendido entre 80-82 d.C. como el momento en que pudo aparecer el libro primero.[1] Los dos versos que nos interesan dicen: *Mithra, quien, bajo las rocas del antro pérsico, tuerce los cuernos del reacio toro.* (I, 719 ss).[2] Estacio hace referencia claramente al episodio central de los misterios mitraicos, el sacrificio del toro por parte de Mithra, dentro del contexto espacial de una cueva o antro. Este testimonio se nos presenta como la conexión entre las prácticas que comentábamos en relación con los piratas cilicios y el momento en que hacen su aparición en Roma. El poeta se hace eco de un fenómeno que está ya presente en la sociedad romana del último cuarto del siglo I d.C. Desconocemos el grado de implantación que en ese momento pudo haber tenido el culto al dios persa, ya que el primer testimonio arqueológico en relación con Mithra está datado en torno al año 102 d.C.[3] Sin embargo, no debemos despreciar el poder

---

[1] El propio autor confiesa que la obra fue escrita a razón de un libro por año (*O mihi bissenos multum vigilata per annos / Thebai.* XII, 811s). Por lo que si el último libro apareció en el año 92, la fecha propuesta de inicios de los ochenta, parece tener solidez. R. Turcan se hace eco de esta polémica e introduce algunas de las opiniones divergentes en relación con esta fecha. Cfr. Turcan, R. *Mithras Platonicus*. EPRO, 47, Leyden, 1975, 1.

[2] *Seu Persei sub rupibus antri / indignata sequi torquentem cornua Mithram.* R. Turcan ha dedicado un apéndice especial para estudiar las implicaciones y su relación con el contexto religioso en que aparece. Cfr. Turcan, R. *Mithra et le mithracisme,* Paris, 1993, 127-134.

[3] Se trata de un relieve tauróctono consagrado por Alcimus, esclavo de T. Cladius Livianus, prefecto de Trajano. Cfr. Turcan, R. 1993, 33.

propagador que pudo desempeñar esta referencia de Estacio. Sabemos que tuvo un cierto grado de acogida en los ambientes literarios y populares de la época flavia, tal y como nos cuenta Juvenal en una de sus sátiras:

*Vamos corriendo a la voz fascinante, al recital de la familiar Tebaida, cuando Estacio ha llenado la ciudad de gozo prometiendo un día para su lectura. ¡Con tanta dulzura penetra y cautiva los ánimos! ¡Tanto es el gusto con que le oye el pueblo!* (Sátiras, VII, 82 ss).

Podríamos pensar que estos dos versos de Estacio pudieron despertar en las conciencias de los ciudadanos que los oían, la atención hacia una nueva práctica religiosa que se estaba instalando dentro del Imperio, y que no renunciaba a evidenciar su origen pérsico.[4]

Debemos tener en cuenta cuál fue el contexto socio-religioso en el cual iba a instalarse el culto a Mithra. La práctica de cultos mistéricos era conocida en Roma desde antiguo. El contacto con el mundo helenístico (representado primero en la Magna Grecia y luego en la propia península helénica) les había dado a conocer los cultos realizados en Eleusis. Desde fines del siglo III a. C. los romanos habían instalado dentro de su ciudad a la diosa frigia Cibeles,[5] construyéndole un templo, aunque limitando enormemente las manifestaciones externas practicadas por sus sacerdotes orientales, los *galli*. Las celebraciones en honor de Baco-Dionisos habían provocado una intervención directa del Estado en el año 186 a.C.[6] También la diosa egipcia Isis, que había conocido la

---

[4] El poeta Lactancio Plácido dedica una obra a glosar los versos de Estacio, intentando dar algunas explicaciones. En lo referente a los misterios mitraicos hace mención del papel desempeñado por los frigios como vehículo difusor hacia Roma: *quae sacra primum Persae habuerunt, a Persis Phryges, a Phrygibus romani.* Cfr. *Ad Statio. Thebaida* IV,717.

[5] Son varios los autores clásicos que mencionan las condiciones particulares que llevaron a la diosa frigia hasta Roma durante la Segunda Guerra Púnica. Virgilio, *Eneida* III, 111; XI, 768; Ovidio, *Fastos* 4, 249-362; Diodoro Sículo, *Biblioteca Histórica,* 34-35.33.2; Estrabón, *Geografía*, 12.5.3; Apiano, *Hannibal*, 56; Amiano Marcelino, *Historia*. 22.9.5; Catulo, *Poesia 63.*

[6] Tito Livio relata este episodio: *Ab Urbe Condita,* XXXIX, 8,3-19,7. Bayet estudia este acontecimiento para destapar los otros intereses que estaban presentes en lo referente a esta represión sangrienta: el temor que producía en algunos grupos la presión que ejercía el proceso

evolución de su culto hacia la práctica mistérica a partir de la conquista macedónica de Egipto, se instaló en Roma, aunque tuvo que esperar un tiempo hasta integrarse plenamente dentro de las estructuras religiosas romanas.[7]

El fenómeno de la aparición y propagación de las religiones mistéricas es un acontecimiento cuya comprensión se nos presenta, a primera vista, difícil de resumir.[8] Por una parte tenemos la situación particular en la que se desarrollan las expectativas religiosas de la población (en este caso, romana o habitante del Imperio) y las respuestas que a éstas podían dar las prácticas religiosas tradicionales. La religión romana estaba basada en una rigurosa estructuración de los actos rituales, un vocabulario preciso y una especificación clara entre lo que se da y lo que se espera.[9] El ciudadano nacía dentro de esta religión de estado y ella misma se convertía en un marco referencial, en el cual los acontecimientos (cotidianos o excepcionales) recibían un fundamento religioso que integraba a la comunidad bajo un panteón común.

Sin embargo, parece demostrado que en el tránsito de la República al Imperio (entendámoslo en un sentido amplio) se produjo una importante

---

de helenización romana. Sin embargo el factor religioso materializado en el carácter secreto de las ceremonias fue uno de los elementos que más suspicacias despertó entre los gobernantes romanos. De tal manera que se obligó una autorización senatorial previa para todo grupo o ceremonia báquica. Cfr. Bayet, J. *La religión romana,* Madrid, 1984, 165-9.

[7] Las vicisitudes que experimentó el culto isíaco estuvieron muy relacionadas con la disposición de las autoridades romanas y los recelos de éstas; con la conquista de Egipto por parte de Augusto, el país del Nilo dejó de ser visto con suspicacia. Sin embargo, todavía vemos a Tiberio con una política represiva con respecto a Isis. No obstante, parece que fue Calígula quien permitió construir un templo en el Campo de Marte, y el propio Domiciano no dudó en vestirse de seguidor de Isis para escapar de una revuelta. Sobre el papel de Isis en Roma, véase Takács, S.A. 1994: *Isis and Serapis in the Roman World*, EPRO 124, Leiden.

[8] En este sentido disponemos de una variada bibliografía que ha tratado de ofrecer una visión de conjunto del fenómeno mistérico dentro del marco religioso del Imperio Romano. Entre las obras de carácter general podemos citar el libro de F. Cumont, *Las Religiones Orientales y el Paganismo romano,* cuya primera edición data de 1906. También R. Turcan ha querido presentar una visión global de estos cultos en su libro 1992: *Les cultes orientaux dans le monde romain.* Paris,. Podemos hallar una recopilación de la bibliografía relacionada con este tema en el artículo de J. Beaujeu, 1985: Le Paganisme romain sous le Haut Empire, en *ANRW II,16.1,* 4-26, al menos la publicada hasta 1985.

[9] Cfr. Bayet, J. 1984: *op. cit.* 145. Más reciente es el estudio de Scheid, J. 1991: *La religión de Roma*. Madrid.

transformación en lo referente a las inquietudes religiosas de los individuos. Situación en parte provocada por la vaciedad hallada en el ritualismo excesivo y la búsqueda de respuestas más ciertas a una serie de preguntas últimas, entre las que se encuentra la tan difícil y transcendente cuestión de cuál será el destino del alma humana tras la muerte. El estado de escepticismo respecto a las ideas tradicionales sobre el Hades o el Otro Mundo, tal y como lo narraban los autores tradicionales, es un elemento que debemos tener en cuenta.[10] Es en esta situación cuando, por medio de los vehículos de comunicación que se iban creando a través de las conquistas romanas, los habitantes del Imperio entran en contacto con otras formas de prácticas religiosas, procedentes principalmente de las regiones orientales y cuyas características podían dar respuesta al proceso de búsqueda en el cual se encontraban. Estos cultos procedentes de fuera del Imperio tenían la particularidad de dirigirse principalmente a la inteligencia y los sentidos, despertando en el creyente una identificación inmediata con la divinidad que presidía el culto.[11]

La nueva modalidad religiosa que experimenta un importante auge a partir de la implantación del Imperio, va a encontrar su manifestación en la oferta variada que hacen los diferentes grupos religiosos vinculados a los dioses Cibeles-Atis, Isis y Mithra.[12] Varios son los elementos que en el ámbito

---

[10] Un pasaje de Juvenal resumía esta situación: *que haya Manes, un reino subterráneo, un Caronte armado de una pértiga y las ranas negras en las simas de la Estigia, y que tantos millares de hombres puedan atravesar la onda en una sola barca, eso no se lo creen ni los niños.* (Juvenal, II ). Mucho más sutil en su crítica a la religión tradicional fue Luciano de Samósata quien en sus *Diálogos de los Muertos* banaliza las ideas tradicionales sobre la otra vida. Cayo Petronio ofrece una imagen más desoladora aún sobre la decadencia de la religiosidad tradicional: *ahora nadie cree en las divinidades, no se ayuna, no se hace caso de Júpiter, ni piensa nadie más que en el oro* (Satiricón, XLIV). De ahí que pensemos que los intentos de Virgilio por presentarnos el clásico mundo de los muertos como un lugar idílico y justa recompensa para las almas no pasaron de ser un recurso literario que probablemente no impresionara más que a la población escasamente instruida y deseosa de recibir respuestas tranquilizantes. Cfr. Virgilio, *Eneida*, VI.

[11] Aristóteles describía de esta forma a los cultos mistéricos: *estos cultos buscaban producir en los iniciados algún cambio psicológico importante, para hacer que ellos no aprendieran algo, sino que experimentaran algo y ser un grupo recto*. Cfr. Smith, M. *Studies in the cult of Yahveh, vol 2.* EPRO, 132. Leiden, 1996, p.122.

[12] Optamos aquí por estos tres dioses principalmente, por ser aquellos cuyo origen y vinculación con Oriente parecen más evidentes. Además, sus prácticas cultuales van a estar más en relación con los elementos que definen las Religiones Orientales. Para desarrollar esta

general podrían resumir las características que definen a estos cultos. En primer lugar tendríamos que hablar de cuál fue su carácter religioso; es decir, si pueden ser considerados como religiones en sí mismas o, simplemente, presentarlas como cultos mistéricos integrados dentro de un marco religioso mayor, como sería el panteón romano. En este sentido se nos presenta la tesis de J. Alvar en la que propone varios niveles temáticos que actúan como definidores del carácter de "religión" que puede ser conferido a una práctica religiosa cualquiera. Él propone que un sistema religioso debe abarcar a través de su mito y sus prácticas los siguientes campos: a) el ordenamiento del cosmos; b) el ordenamiento del mundo; c) el ordenamiento del más allá; d) establecer un modelo de comportamiento; e) ofertar una liturgia y unos ritos.[13] En su opinión, las prácticas mistéricas que estamos estudiando, responden a estos requisitos, constituyendo *algo más que meros cultos.*[14] W. Burkert se cuestiona la posibilidad de aplicar el concepto de religión a estos cultos, ya que la iniciación en cada uno de ellos no lleva emparejada una adhesión como es el caso de las religiones excluyentes (cristianismo, judaísmo o islamismo).[15] Sin embargo, si llevamos esta condición a su extremo, nos encontramos con que sólo podríamos hablar de religión en aquellos casos que hubiera un claro monoteísmo, pues el propio politeísmo implica que la sensibilidad religiosa está abierta a la devoción que puede inspirar tal o cual divinidad.

El otro aspecto sobre el que debemos detener nuestra atención es el relacionado con el carácter mistérico que confiere la especificidad de estas nuevas formas religiosas con respecto a las otras que ya estaban presentes o

---

opción nos remitimos a la comunicación presentada por R. Sierra del Molino, 2000: Superación del miedo a la muerte en los misterios orientales: actus amoris, en el IV Simposio Internacional de la S.E.C.R., titulado *Milenio: miedo y religión*. La Laguna, febrero. (en prensa)

[13] Cfr. Alvar, J. Marginalidad e Integración en los Cultos Mistéricos, en Gascó, F. et Alvar, J. (eds). *Heterodoxos, reformadores y marginados en la Antigüedad Clásica*. Sevilla, 1991, 76.

[14] *Ibidem*, 77.

[15] Cfr. Burkert, W. *Antichi Culti Misterici*, Roma, 1989, 8-9. Este autor concluye con la idea siguiente: *I misteri erano troppo fragili per sopravivere come <religioni> autonome. Essi erano opzioni entro la molteplicitá del politeismo pagano.* (150)

que fueron apareciendo.[16] El significado de la palabra "misterio" *(mysterium o teletay*) ha sido definido por diferentes autores en relación con las prácticas y el contenido de cada una de estas formas religiosas.[17] En ellas se repiten continuamente las referencias a la iniciación, al secretismo, esoterismo, la identificación personal con la hazaña realizada por el dios, etc. Las religiones mistéricas de origen oriental presentan como elemento central y común en todas ellas, la oferta religiosa basada en la esperanza en una salvación o promesa de vida eterna, (*soteria*) a la cual puede acceder el creyente, por medio de una iniciación que le permite participar en los conocimientos y prácticas rituales específicas para lograrlo; todo ello, a partir de una identificación personal con la hazaña o vicisitud experimentada por la divinidad correspondiente. A pesar de que el acceso a este tipo de culto parece responder a una vocación personal,[18] el modo en que se concreta el seguimiento es generalmente en grupo, formando comunidades en mayor o menor medida organizadas, pero unidas en torno a un interés común. El término de cofradía, en la manera que se conoce para el mundo latino, no parece que sea suficiente para designar a estas comunidades religiosas.[19] Creemos más acertado escoger *thiasos*, aunque también haya que establecer

[16] No debemos olvidar que dentro del Imperio Romano siguieron floreciendo nuevos cultos y nuevos dioses, debido, principalmente, a la práctica de la *emulatio* y al proceso de integración de las poblaciones indígenas de los nuevos territorios que iban siendo conquistados.

[17] Para Burkert los misterios *erano ceremonie di iniziazione, culti nei quali l'ammissione e la partecipazione dipendono da qualche rituale personale da celebrare sull'iniziando. La segretezza e, nella maggior parti dei casi, un'ambientazione notturna sono elementi concomitanti di questa esclusivitá.* Cfr. Burkert, W. 1989, *op. cit.* 13. U. Bianchi centra su definición del carácter mistérico destacando la presencia de un ritual iniciático, graduado y esotérico. Cfr. Bianchi, U. 1982: Lo Studio della Religioni di Misterio, en *S.C.O.* 5. Por último, Sfameni Gasparro dirige su atención sobre el carácter de muerte y resurrección que deben estar presentes en la noción de religión de misterios. Cfr. Sfameni-Gasparro, G. 1979: Il Mitraismo nell'ambito della fenomenologia misterica, en *M.M*, 302.

[18] Como es el caso del asno Lucio, en la novela de Apuleyo, quien recibe la visita en sueños de la diosa Isis y le da a conocer el plan de salvación que tiene pensado para él, una vez que recupere su forma humana. Cfr. Apuleyo, *El asno de Oro*, XI, 5. Véase también Cumont, F. 1987[1906]: *Las Religiones Orientales y el Paganismo romano.* Madrid, 36. Un caso parecido lo podemos encontrar en el pasaje de los Hechos de los Apóstoles (9,3-9) en el que se describe la llamada del apóstol Pablo. La vocación le viene por una inspiración directa de la divinidad que irrumpe en su vida cotidiana.

[19] A. Loisy generaliza este concepto para hablar tanto del culto a Isis como a Mithra. Sin embargo, existen diferencias entre las cofradías tradicionales romanas y los cultos mistéricos, entre otras, las señaladas arriba en relación con el carácter iniciático y soteriológico. Cfr. Loisy, A. 1990[1912]: *Los Misterios Paganos, el Misterio Cristiano.* Madrid, 121.

algunas salvedades para poder aplicarlo a todos los cultos.[20] La presencia de una comunidad de creyentes se convierte en un elemento importante a la hora de entender las manifestaciones externas que algunos de estos cultos mistéricos desarrollaron. En su proceso de integración dentro del entramado socio-religioso romano, estos sistemas religiosos practicaron diversas formas de dar a conocer al exterior algunas pinceladas de su mensaje soteriológico; hasta el punto que llegaron a incorporarse al calendario festivo oficial,[21] además de adecuarse a las exigencias mínimas que pedía el Estado para permitir su culto.[22]

Todas estas características generales se manifiestan en el culto particular dedicado al dios iranio Mithra, presente en Roma a fines del siglo I de nuestra Era. El carácter mistérico del Mitraismo ha sido presentado por algunos investigadores como el elemento más significativo de este sistema religioso, por cuanto presenta la particularidad de haber sido el único que mantuvo el secretismo y ocultación que hemos indicado como propio de estas religiones.[23] Sin embargo, el carácter fundamental de todo culto mistérico debe

---

[20] Con respecto a los modos de organización, R.L. Fox hace una distinción inicial que nos parece bastante interesante. Diferencia dos tipos de asociaciones religiosas en función del marco geográfico. Así, en las Asociaciones realizadas en Oriente, según Fox, sería muy extraño poder encontrar bajo un mismo grupo a los hombres libres y a los esclavos. Sin embargo, en Occidente, estas barreras parece que no existieron, y encontramos juntos (aunque esto no quiere significar que estuviesen igualados) a libres y esclavos. Cfr. Fox, R.L. 1997: *Paiëns et Chrétiens. La religion et la vie religieuse dans l'Empire Romain de la mort de Commode au Concile de Nicée.* Toulousse, 91. Burkert también hace referencia a tres tipos de organización religiosa: por un lado habla de los grupos de carácter carismático, aquellos que no llegaban a crear vínculos estables con los grupos con los que contactaban (tenemos el ejemplo de los sacerdotes de la *Dea Siria* que describe Apuleyo, VIII,24-30). En segundo lugar, el clero adepto a un santuario concreto. Por último, nombra los *thiasos*, grupos de personas que invierten el tiempo, energía y dinero en atender las necesidades del dios, formando para ello un club. Cfr. Burkert, W. 1989: *op. cit.* 46-65. Dentro de algunas de estas religiones también se crearon asociaciones relacionadas con una parte específica del culto y bajo el carácter de *colegia*. Por ejemplo, los dendróforos, en el caso de Cibeles.

[21] En los *Fasti* de Ovidio, (IV) tenemos relatado los días del mes de abril en los cuales se celebraban unos festivales en honor de Cibeles y Atis, realizados en distintas partes de la ciudad y donde la población se implicaba abiertamente.

[22] Se han encontrado referencias *pro salute* del Emperador tanto en contextos mitraicos (una inscripción hallada en el Mitreo *Planta Pedis* en Ostia) como metróacos (el taurobolio en honor de Antonino Pío descrito por Prudencio)

[23] Es de esta opinión U. Bianchi, quien sostiene que *the mystic cult of Mithra in Roman age, or to speak like the ancients, the Mithra's Mysteries, faces us perhaps with the only true case of*

ser la presentación y promesa de una salvación para el alma humana; para lo cual se ofertan paralelamente una serie de mecanismos que van disponiendo al individuo a ser partícipe lo antes posible de este beneficio. En la raíz de estas religiones orientales se encuentra la práctica de un culto ctónico o de fertilidad vinculado con la renovación anual que experimentaba la creación y que se manifestaba en la producción agraria surgida de las entrañas de la tierra. El carácter de muerte y resurrección, es decir, el episodio agónico que está presente en el mito de estos dioses, ha sido interpretado como una evolución dentro del ambiente helénico-oriental.[24] La salvación dentro del Mitraismo presentaba sus propias peculiaridades. En primer lugar, hay autores que cuestionan en cierta medida el carácter mistérico en relación con Mithra puesto que según el mito de éste, nunca pasó por la condición de "muerto y resucitado" lo que se ha querido presentar como fundamental para la definición de religión mistérica. Estamos de acuerdo con J. Alvar[25] en lo que se refiere a poner en cuarentena los rigorismos a la hora de hacer clasificaciones, puesto que podemos caer en contradicciones de este tipo. La propia especificidad de Mithra se encuentra precisamente en eso: él no ha conocido el fracaso, al contrario, es *invictus*. De ahí que la salvación en el Mitraismo no resida en

---

*(Oriental) "mysteries" in the Hellenistic-Roman age, if we consider their most articulated initiatic and esoteric character and the fact that they owe nothing to the forms of public cults such as were typical for Osiris, Adonis and especially for Atis and the Magna Mater in the Roman World.* Cfr. Bianchi, U. 1979: Prolegomena. The religio-historical question of the Mysteries of Mithra. I. en *MM.* 10.

[24] Existen teorías como la presentada por Petazzoni que establecen una línea directa entre los antiguos cultos de fertilidad y los misterios helénico-orientales. Cfr. Sfameni-Gasparro, G. 1979: art. cit. en *M.M.* 304. No podemos olvidar que los elementos que hacen referencia a la naturaleza y a la creación están fuertemente presentes en los rituales de estos cultos mistéricos. Desde Eleusis hasta Mithra, la salvación implica también la regeneración de toda la creación, que ha sido restituida por el acto de sacrificio.

[25] Frecuentemente encontramos en autores que se acercan al transfondo teórico del Mitraismo la decepción que experimentan al no poder enmarcar el mito de Mithra dentro de la categoría que estableció Frazer respecto a los "dying and rising gods", (véase Sfameni-Gasparro, *ibidem*. 302), Sin embargo, hay que tener presente las limitaciones que tenemos para poder conocer el relato mítico relacionado con Mithra, pues se ha tenido que partir de la interpretación de las imágenes presentes en los mitreos. Alvar sugiere la posibilidad de tomar la inscripción "et nos servasti eternali sanguine fuso" aparecida en el mitreo de Sta. Prisca, como una muestra de que la salvación en el Mitraismo implicó un acontecimiento cruento, que no es otro que el sacrificio del toro. Ya sea el animal una alegoría del propio dios, o, simplemente una víctima propiciatoria necesaria, pensamos que no se debe potenciar una línea interpretativa hipercrítica, como sugiere Alvar, para tratar de demostrar la homogeneización que afectó a estos cultos mistéricos. Cfr. Alvar, J. 1995: El misterio de Mitra, en Alvar, J., Blázquez, J.Mª et alii, *Cristianismo Primitivo y Religiones Mistéricas*, Madrid. 500-1

repetir en su iniciación la muerte del dios, sino que el *mystai* recibe la salvación al participar de la acción salvífica que hizo Mithra en el sacrificio del toro y que afecta a toda la Creación en su conjunto, que se ve liberada de las tinieblas y la muerte.[26] El iniciado en los misterios de Mithra comprendía así que su vida (o su nueva vida tras la iniciación) se encontraba justificada (por utilizar un lenguaje teológico que permita dar mayor precisión a las ideas) por la "hazaña" hecha por el dios en un momento atemporal,[27] pero que tenía implicaciones en el tiempo y en el espacio. En el aquí y ahora de cada creyente y cada comunidad.

## 2. Mecanismos de difusión.

Debemos volver a la región anatólica para poder plantear las diferentes hipótesis que existen con relación al modo y momento en que un culto mistérico de Mithra pudo instalarse dentro del territorio romano. En el capítulo anterior habíamos hecho referencia a los piratas instalados en la costa de Cilicia y su práctica religiosa relatada por Plutarco (*Pompeyo*, 29). Cuando Pompeyo completó su campaña de limpieza de las flotas piratas que operaban en el Mediterráneo Oriental, envió a millares de estos piratas como esclavos a la Campania itálica. Este hecho ha sido presentado como un posible factor importante para plantear la llegada de Mithra a Italia; sin embargo, si este desplazamiento debió ocurrir en los años 60 a.C., no existe ningún documento que acredite la presencia del dios durante el siglo I a.C. También se ha planteado la posibilidad de que las tropas que tuvieron que combatir en Grecia

---

[26] Bultmann ha querido poner en cuestión la posibilidad de que Mithra fuese entendido como un dios que concedía la salvación. Sin embargo, R. Turcan matiza bastante cuál era el concepto de salud que estaba presente en los misterios y cómo se manifestaba en el Mitraismo. Cfr. Turcan, R. 1982: Salut Mithriaque et Sotériologie néoplatonicienne, en *S.C.O.* 176-191. También es esclarecedor el artículo de Le Glay, M. 1982: Remarques sur la notion de salus dans la Religion Romaine, en *S.C.O.* 427-38. En él, el autor aclara que el concepto de "salus" utilizado en los misterios no implicaba únicamente la salvación póstuma, sino que tenía aparejado la identificación con el dios del misterio.

[27] Cerutti señala que esta "hazaña" de Mithra no puede situarse en un lugar y tiempo para los hombres. Se sitúa en un lugar y tiempo en algún modo sobrehumano o prehumano o cósmico. Cfr. Cerutti, M.V. 1979: Mithra 'dio mistico' e dio "in vicenda"? en *M.M.* 393.

y Asia Menor durante las Guerras Mitrádicas, pudieran haber conocido la práctica de este culto, aunque volvemos a encontrarnos con el mismo vacío documental. La teoría de F. Cumont da por sentado que fue durante este momento cuando se produjo la instalación de una comunidad mitraica en Roma,[28] ya que hace coincidir a estos grupos de poblaciones de origen iranio (entre los que se habrían encontrado algunos magos), con la llegada de las primeras comunidades judías a Roma. Otra postura diferente es la que sostiene Beskow quien sugiere que el culto se desarrolló en el Ponto y en la región de Crimea, cruzó Moesia, donde fue romanizado, y que luego se bifurcó en dos corrientes: una se desarrolló en la zona del Danubio y Panonia; la otra bajó hasta Siria; así, el Mitraismo de Roma, habría sido una mezcla de ambas corrientes.[29] Ciertamente, no deja de ser sugestiva esta hipótesis, por cuanto confirma el origen de los misterios en la región anatólica, pero las zonas por las que hace discurrir la difusión del culto, habrían supuesto una mayor demora en el tiempo, con lo que no podría explicar los testimonios mitraicos que aparecen en Roma desde finales del siglo I. d.C.

Tal vez sea conveniente dirigir nuestra mirada hacia los que pudieron ser los protagonistas tanto de la llegada como la posterior propagación del culto a Mithra. Tradicionalmente se ha querido dar un protagonismo muy marcado al papel que pudieron ejercer las legiones romanas dentro de este proceso.[30] Las propias características del culto van a encontrar una aceptación especial dentro del estamento militar romano y, frecuentemente, serán los testimonios epigráficos dejados por muchos de estos soldados los que nos den algún tipo de información relacionada con el dios. Muy probablemente las tropas que tuvieron que combatir contra los piratas cilicios pudieron conocer algo sobre

---

[28] *La propagación repentina en Occidente de los misterios persas de Mitra data de la fecha de estas anexiones y conquistas de Asia Menor y Siria. Porque si bien es cierto que una comunidad de sus adeptos parece haber existido ya en Roma en la época de Pompeyo, también lo es que su auténtica difusión no comenzó más que a partir de los flavios.* Cfr. Cumont, F. 1987[1906]: *op. cit.* 124-5.

[29] Beskow, P. 1978: The routes of early Mithraism, en *E.M.* 7-18

las prácticas religiosas que éstos hacían en relación con el dios que consideraban su patrono en dicho enfrentamiento. Sin embargo, parece que fueron los veteranos que regresaron a Roma tras las campañas orientales de los Flavios, quienes, después de haber convivido con soldados reclutados en la zona, pudieron haber traído consigo el culto al dios.[31] El papel de las legiones romanas como fuente difusora del Mitraismo hacia diferentes zonas del Imperio se ha confirmado por la presencia de mitreos y referencias a Mithra en los campamentos del *Limes* y en asentamientos de claro carácter militar. Son las legiones romanas las que acompañan la expansión del Mitraismo a zonas como Tracia y Crimea,[32] norte de Africa,[33] Gran Bretaña,[34] Dacia,[35] etc.

El desarrollo del Mitraismo en entornos militares nos habla de la especial interrelación que se produjo entre este dios y las legiones romanas. Por una parte, Mithra seguía haciendo referencia a su origen persa (actual enemigo de Roma); sin embargo, las características generales que acompañaban a su culto

---

[30] La contribución más reciente a este tema la tenemos en el artículo de Liebeschuetz, W. 1994: The expansion of Mithraism among the religious cults of the second century, en Hinnells, J.R. *Studies in Mithraism,* Rome. 195-216.

[31] R. Turcan destaca el traslado de la *XV Legio Apollinaris* al Danubio tras la campaña judía del año 71-72 d.C. Esta legión pudo haber representado un papel activo en difusión del Mitraismo en el centro de Europa. Cfr. Turcan, R. 1992: *op. cit.* 202.

[32] Cfr. Blawatsy, W. et Kochelenko, G. 1966: *Le Culte de Mithra sur la côte septentrionale de la mer noire*, EPRO 8, Leiden, 29-30. La *I Legio italica* y la *XI Legio Claudia*, habrían consolidado el culto mitraico en Crimea, Dacia y Panonia. Los autores sugieren que estas legiones contactaron con el Mitraismo tras sus campañas partas con Trajano y que luego, en sus acantonamientos lo difundieron.

[33] El mitreo de Setif en Mauritania fue construido por la *III Legio Herculia*. Cfr. Lissi Carona, E. 1979: Rilevanza storico-religiosa del materiale mitraico de S. Stefano Rotondo. en *MM*. 208. Las inscripciones relacionadas con este mitreo están recopiladas por Vermasaren, CIMRM I, nn.148-180.

[34] El Muro de Adriano constituía una frontera artificial que obligaba la existencia de campamentos militares permanentes. En muchos de ellos se han encontrado mitreos e inscripciones votivas por parte de algunos soldados y oficiales. En el mitreo de Carrawburgh (Brocolitia) se ha hallado una inscripción dedicada por un prefecto de la 1ª Cohorte de Batavianos. Cfr. Salway, P. 1989: *Roman Britain*, Oxford, 711.

[35] Todas las guarniciones de la región presentan testimonios epigráficos mitraicos, especialmente por parte de sus oficiales. El papel de la *X Legio Gemina, V Legio Macedonica, XXII Legio Primigenia, II Ala Pannoniorum, V Cohors Gallorum* en el desarrollo del Mitraismo en Dacia no ofrece ninguna duda. Cfr. Servan, I et Bâlutâ, L. 1979: On Mithraism in the army of Dacia Superior, en *M.M.* 573-8. Véase también Jiménez de Furundarena, A.

ofertaban suficientes condiciones como para resultar sumamente atractivo al soldado romano.[36]

Si bien el protagonismo del estamento militar en la difusión del Mitraismo en determinados lugares del Imperio parece innegable, sin embargo, debemos abrir nuestra mirada hacia la actuación de otros factores que también estuvieron presentes. En muchos medios urbanos (ya que la presencia del culto a Mithra fue escasa en las zonas rurales, a excepción de algún mitreo que se construyese en alguna villa) la presencia de mitreos y de inscripciones particulares, nos hacen ver que otros grupos sociales también pudieron intervenir tanto en el culto, como en la propagación hacia otras zonas. En este sentido, debemos tener en cuenta el papel que pudieron desempeñar los comerciantes que procedían de la región de Asia Menor, ya que su propia movilidad pudo potenciar la expansión del Mitraismo a partir del siglo II d.C. Esta hipótesis se apoya en la abundancia de testimonios epigráficos donde la procedencia greco-oriental[37] de los dedicantes es evidente. Esto ha llevado a pensar que en muchas ocasiones, pudieron ser estos comerciantes de origen oriental quienes trajeran consigo la práctica del culto y la introdujeran en aquellas zonas donde se instalaron para ejercer su actividad económica.[38] Así se podría explicar la presencia de mitreos en zonas donde el elemento militar

---

1997: La Religión del Ejército romano en Hispania, Germania Inferior y Panonia Superior a través de la *X Legio Gemina* (ss. I-III), en *Historia Antigua,* XXI. Valladolid. 273 ss.

[36] No vamos a entrar ahora en las características generales del Mitraismo, baste adelantar que rasgos como la estructuración por grados, el carácter militar de Mithra, el modelo moral, la ausencia de mujeres, el combate dualista... resultaban atrayentes para el legionario romano. Podemos ampliar esta visión, conociendo el papel que desempeñaba la religión dentro del ejército romano, cfr. Helgeland, J. 1986: Roman Army Religion, en *ANRW* II, 16.2 1470-1505.

[37] Con respecto a esta procedencia greco-oriental, debemos ampliar el horizonte y reconocer que en regiones como Asia Menor, la presencia del griego (y, por tanto, el uso de nombres griegos) estaba más que asimilada; de tal modo, que muchos de estos testimonios podrían estar haciendo referencia a personajes de procedencia minorasiática.

[38] Con respecto al modelo teórico que describiría el modo como se difundía el Mitraismo y las demás religiones orientales mistéricas, seguimos la propuesta hecha por J. Alvar, quien habla del *préstamo inducido*, como definición del proceso de difusión de estas religiones. Cfr. Alvar, J. Problemas metodológicos sobre el préstamo religioso, en Alvar, J, Blanquez, C. et G.Wagner, C. (eds) 1993: *Formas de difusión de las Religiones Antiguas.* Madrid, 5

fue bastante débil o prácticamente nula.[39] Por último, tampoco podemos olvidar la presencia abundante de libertos y esclavos, y el papel que éstos pudieron ejercer también en la propagación del culto, (véase fig. V.).

## 3. Elementos centrales del Mitraismo.

Como ya aclaramos en la introducción de este trabajo, toda investigación que pretenda entrar en el interior de la religión mitraica se encuentra con una limitación inicial bastante grande: la ausencia de testimonios escritos procedentes del propio medio mitraico. Esto significa que la reconstrucción del culto se ha hecho a lo largo de los años a partir de las referencias que otros autores hacían (con el grado de parcialidad inherente a todo documento histórico y con el añadido, en el caso de los autores cristianos, de una intencionalidad polemista manifiesta) y la información que los descubrimientos arqueológicos ha ido aportando a lo largo de todo el siglo XX. Por tanto, la diversidad interpretativa respecto al Mitraismo es abundante y en algunos casos, abiertamente contradictoria. Nuestra intención aquí va a consistir en hacer un recorrido por los diferentes elementos que constituyen el culto mistérico mitraico, tratando de sintetizar y consensuar las aportaciones hechas desde los diferentes posicionamientos metodológicos.

---

[39] La conclusión a la que llega R. Sierra del Molino es que la introducción del culto a Mithra en la región gala del Bajo Ródano se debió a la instalación de comerciantes y libertos de origen oriental, quienes habrían importado el culto directamente desde oriente, sin mediación itálica. Cfr. Sierra, R. 1993: *Cultos Mistéricos en la Galia Narbonense. Mecanismos de difusión e implantación social e ideológica.* Tesis doctoral, U.L.P.G.C. (en prensa). También V. Walters destaca el papel representado por estos comerciantes de origen oriental en relación con el resto de la Galia. Cfr. Walters, V. 1974: *The Cult of Mithras in the Provinces of Gaul.* EPRO 41, Leiden, 32 ss. Con respecto a la Península Ibérica, Alvar ha querido matizar el protagonismo dado por A. García y Bellido a las tropas legionarias como propagadoras del culto. Cfr. Alvar, J. 1981: El Culto de Mitra en Hispania, en *Memorias de Historia Antigua.* V. Madrid. 51-72.

***El relato mítico.***

La reconstrucción del relato mítico que pudo estar presente en los misterios mitraicos se ha realizado a partir de las representaciones que han aparecido en algunos de los mitreos excavados; lo que significa que determinados elementos pueden quedar en el aire por desconocer su verdadero valor simbólico. No obstante, aunque ciertos episodios de la "vida" de Mithra varían de un sitio a otro, sí podemos centrarnos en aquellos que suelen repetirse en diferentes lugares de culto. En el mitreo hallado en Marino, existe una representación en diferentes paneles de algunos pasajes protagonizados por Mithra.[40] En el nacimiento de Mithra, el dios sale vestido con una *tiara* y *una toga manicata* del interior de una piedra con forma de globo o huevo primigenio. Sus manos están levantadas y lleva en ellas una antorcha y una daga, (véase fig. VI). El mito del nacimiento del dios saliendo de una piedra, es algo que ya se pudo ver en el capítulo anterior y que se relacionaba con la tradición armenia. El decorado de este nacimiento es una cueva y un arco astral protege dicho nacimiento.[41] En otro episodio, aparece Mithra con un arco, disparando una flecha hacia una roca, de la cual comienza a brotar agua. Esto puede interpretarse como un hecho milagroso, que potenciaría el carácter sagrado y benefactor del dios; así, Vermaseren lo vincula con un verso aparecido en el mitreo de Sta. Prisca: *Fons concluse petris geminos qui aluisti nectare frates*).[42] Después, Mithra comienza su ciclo relacionado con la búsqueda, captura y posterior sacrificio del toro primigenio.[43] Este último acontecimiento, es el que va a ocupar un papel fundamental dentro del culto mistérico. La Tauroctonía está presente en todo lugar de culto a Mithra, siendo

---

Véase también García Martínez, Mª. R. 1996: El Culto a Mithra en Hispania y en Germania, estudio comparativo. en *Historia Antigua,* XX. Valladolid, 203-214.

[40] Para un estudio profundo de estos frescos y del conjunto del mitreo véase Vermaseren, M.J. 1982: *Mithriaca III, The Mithraeum at Marino*. EPRO 16, Leiden.

[41] El acontecimiento del nacimiento de una piedra fue tenido en cuenta por los autores clásicos que utilizaron el término *petrogenus* como apelativo del dios: Jerónimo, *Adv. Iovinianum*, I,7; Justino, *Diálogos con Tryfon*, 70; Comodiano, *Instrucciones*, I,13; Fírmico Materno, *De errore...* 20.1; Lydus, *De mens...*IV.30

[42] Vermaseren, M.J. 1982: *op. cit.* 83.

[43] Encontramos un relato completo de este acontecimiento en Delgado, C. 1996: *El toro en el Mediterráneo*, Madrid, 264-6.

representada tanto a modo de fresco en la pared o como grupo escultórico o relieve. Luego tendremos ocasión de volver sobre ella y repasar las múltiples interpretaciones que se le ha querido dar a este suceso. Después de matar al toro, Mithra celebra un banquete con el Sol; juntos comen la carne del animal y beben, dando a entender que entre ellos se está estableciendo una verdadera comunión. Otras representaciones concluyen el ciclo presentando al Sol arrodillado ante Mithra, para posteriormente darse la mano y finalmente marchar juntos hacia el cielo, montados ambos en un carro solar. La importancia que adquiere todo este conjunto mitológico reside en que algunos de estos pasajes encuentran posteriormente su expresión en las prácticas rituales que están presentes en el culto mitraico.[44]

A partir de este relato, de las representaciones que se tienen del dios, de la información que proporcionan algunas fuentes clásicas y de la interpretación que se ha ido haciendo del conjunto del culto mistérico, podríamos atrevernos a esbozar una breve descripción de lo que representaba el dios Mithra para los hombres que aceptaban iniciarse en sus misterios (©∏⇔∏®¬∏∧⌠ ©∇ *M*∧¬⟨∧∇∨∇ *M*™®©·⟨∧∇). Son varios los factores de atracción que podía ejercer este dios para llamar la atención de los espíritus inquietos de la época. Si nos fijamos en la nomenclatura con la que le nombran la mayoría de las inscripciones, podemos destacar de entrada dos aspectos: por un lado está la atribución de un carácter solar, por otro, el adjetivo de *invictus*. El carácter solar o la interpretación de Mithra como un genio de la luz, es un elemento que no nos sorprende puesto que ya lo venimos destacando desde el capítulo

---

[44] Esta situación nos podría llevar hacia la cuestión ardua y todavía inconclusa sobre la conexión que existe entre rito y mito en el ámbito religioso antiguo. Desde G.S. Kirk, quien es contrario a la absolutidad de la conexión mito-rito, hasta las sugerencias de Harrison sobre la interrelación entre mito-rito, sigue resultando difícil plantear qué elemento surge antes, o qué determina a qué. Sobre este debate nos remitimos a Versnel, H.S. 1994: *Inconsistencies in Greek and Roman Religion.2. Transition and Reversal in Myth and Ritual*. Leiden, 16 ss. En el caso del Mitraismo, sabemos que la conexión con el sacrificio del toro es un suceso que se remonta hacia los orígenes del propio dios en Oriente. Lo interesante sería poder rastrear la incorporación de los otros elementos míticos. En este sentido, es posible indagar dentro del bagaje simbólico del entorno indoeuropeo la procedencia de imágenes como la del milagro del agua o el nacimiento en una cueva. J. Alvar ha querido ver en cada uno de estos episodios una prefiguración de los factores que él presentaba como constitutivos del carácter de religión del Mitraismo. Cfr. Alvar, J. 1995: *op. cit.* 501-503.

anterior, cuando hablábamos del culto a Mithra en el contexto oriental. La vinculación con el sol se había ido reforzando a medida que el dios iba pasando por el tamiz helenizante que había penetrado en Oriente desde el final de la época aqueménida. Debemos tener presente cuáles eran las connotaciones que subyacían en el aspecto solar de Mithra: larga vida, benefactor, restaurador, aparta el temor a la enfermedad...[45] Igualmente, preside todas las actividades que se ejecutan durante la claridad del día, y se vincula a la primera luz de la mañana.[46] No obstante, esta relación con el astro solar sigue siendo ambigua; Mithra se identifica con el sol, pero al mismo tiempo no es el sol. Pero además, *Invictus* es un título que en Roma no resultaba extraño y que a la vez estaba estrechamente ligado al astro solar.[47] Las connotaciones de este título son manifiestas y está unido a una ideología de la victoria y el triunfo sobre las empresas, que ya estaba presente en el Mithra oriental. La particular evolución que experimentó el culto del Sol en el politeismo romano, concedió un protagonismo especial al título *Sol Invictus*. Sin embargo, desde F. Cumont, queda demostrado que muchas de las inscripciones que tan sólo presentan este título (sin aparecer el nombre de Mithra) no están refiriéndose necesariamente a este dios, sino al ensayo enoteísta auspiciado por algunos emperadores de los siglos III y IV d.C.[48]

Otro aspecto a destacar de la figura de Mithra sería la relación que establece con sus seguidores. Por una parte, debemos fijarnos en las

---

[45] Cfr. Scialpi, F. 1979: Mitra nel Mondo Naturale (un dio grande e amico). en *M.M.* 824.

[46] El significado del grafito del mitreo de Sta. Prisca, *natus prima luce* ha llevado a varias interpretaciones. Guarduci ofrece dos posibilidades: bien puede tratarse de un momento del día; o bien puede hacer referencia a un concepto mayor: Mithra aporta la luz al universo con su nacimiento. Cfr. Guarduci, M. 1979: Il graffito 'natus prima luce' nel Mitreo di S.Prisca, en *M.M.* 158. No olvidemos que Mithra nace portando una antorcha encendida en su mano izquierda.

[47] Cfr. Chirassi Colombo, I 1979: Sol Invictus o Mithra (per una riletture in chiave ideologica della teologia solare del Mitraismo nell'ambito del Politeismo romano) en *M.M.* 665. Aquí habla del uso que hacían los romanos del vocablo *invictus* en contextos religiosos o en la prosa literaria.

[48] Cfr. Halsberghe, G.H. 1974: *The Cult of Sol Invictus*, EPRO 70, Leiden, 117-122; Mac Dowall, D.W. 1979: Sol Invictus and Mithra, some evidence from the mint of Rome, en *M.M*, 568. Chirassi Colombo, I. 1979, art. cit. en *M.M.* 654. Las inscripciones propiamente mitraicas presentarían el siguiente tipo: *Sol Invictus Mithras.* CIMRM I,406, 708; II, 315

características con las que se la representa. Vemos a un dios joven, atlético, con una belleza clásica, vestido con ropas que hacen referencia a su origen persa (el gorro frigio y los pantalones *anaxyrides*). La simbología del color también tiene su importancia: el rojo, el dorado y el azul han sido interpretados por Vermaseren y por Lissi como indicativos del carácter poderoso del dios.[49] Estos elementos confieren un atractivo personal que puede estar presente en la práctica mistérica. El fiel se identifica con la suerte y la persona de su dios. Mithra se presenta como un compañero cercano en los momentos de fragilidad, pero, también, representa la fortaleza necesaria para poder superar las pruebas cotidianas contra las fuerzas de la oscuridad.

Mithra estará presente también en ese momento último de la vida, para presidir el juicio al que han de acudir las almas de los fieles iniciados; en ese momento serán pesadas en la balanza sus obras buenas y malas. En el caso de que haya llevado una vida acorde con los preceptos marcados por Mithra, el propio dios guiará al alma en su ascensión hacia la luz infinita y su total purificación.

Un último punto que hay que destacar de las atribuciones de Mithra lo encontramos en un texto de Plutarco, cuando reflexiona sobre el dualismo presente en la religión irania. En *De Iside et Osiride*, 46-47 podemos leer:

*Y expuso, además, que el primero se parece especialmente, entre los objetos sensibles, a la luz, y el segundo, al contrario, a las tinieblas y a la ignorancia, y que en el medio de ambos está Mitra; por eso también, los Persas dan a Mitra el nombre de Mediador.*[50]

---

[49] Cfr. Vermaseren, M.J. 1982: *op. cit.* 64; Lissi Carona, E. 1979: art. cit. *en M.M*, 209.

[50] Un estudio detallado sobre la obra y el contexto en que Plutarco la escribe, así como las peculiaridades subyacentes en este texto lo podemos hallar en De Jong, A. 1997: *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek and Latin Literature.* EPRO 133, Leyden, 157-185.

La atribución del adjetivo mediador ($M\epsilon\sigma\iota\tau\eta\nu$) a Mithra encierra una serie de connotaciones sobre las que conviene detenerse, aunque sea brevemente. En primer lugar, se ha planteado si Plutarco está traduciendo un apelativo de origen iranio o si, más bien, el autor está haciendo una interpretación desde sus parámetros neoplatónicos sobre el rol que ejerce el dios Mithra dentro del dualismo iranio;[51] sin embargo, este carácter mediador ya lo habíamos visto enunciado como una característica presente en el Mithra avéstico. Habría que matizar el significado original que tiene la palabra "mediador" dentro del contexto grecolatino, limpiándola de las connotaciones cristianas que puede tener para nosotros actualmente. $M\epsilon\sigma\iota\tau\eta\nu$ puede estar haciendo referencia a una posición física (y en este sentido representa un papel importante la relación de Mithra con el sol). Mithra se encontraría en medio de la luz y la oscuridad, en relación con los equinoccios.[52] Por otra parte, podría hablarnos de un carácter ético, vinculado al papel del dios en relación con su mediación entre los dioses y los hombres. Por último, también toma sentido la posibilidad de que Plutarco hubiese introducido este testimonio con la intención de fortalecer su teoría de una tercera naturaleza, que interviniese en medio de las dos fuerzas antagónicas que actúan en la creación.[53]

Este pasaje de Plutarco nos sitúa ante una realidad compleja, sobre la que podemos acceder a unos pocos testimonios de autores de la época que nos ofrecen información directa de cómo veían los contemporáneos el culto mistérico de Mithra. El culto no era estático, y desde algunos sectores[54] se expresaron variantes interpretativas en consonancia con la escuela o corriente a la que se estaba adscrito. Dentro del contexto neoplatónico también se

---

[51] De Jong (172) atribuye esta segunda opción a la traducción hecha por J. Mansfeld y Lentz, dándole un mayor grado de aceptación. También R. Turcan es partidario de atribuir a Plutarco la interpretación personal en relación con este carácter mediador. Cfr. Turcan, R. 1975: *op. cit.* 14.

[52] Cfr. *Ibidem,* 19.

[53] Cfr. De Jong, A. 1997: *op. cit.* 177.

[54] Nos han llegado principalmente aquellos que tenían una procedencia neoplatónica, pero seguramente también hubo interpretaciones desde otras corrientes filosóficas, astrológicas o éticas.

desarrolló la visión de un Mithra con atribuciones de *demiurgo.*[55] Porfirio en su libro *La gruta de las Ninfas,* 6, describe abiertamente a Mithra como *autor y padre de todas las cosas* y *demiurgo.* Este carácter demiúrgico sería un paso hacia delante de la función de mediador. El acto de la tauroctonía representa la acción demiúrgica por la cual la creación se renueva y el cosmos recibe su ordenamiento. Este carácter demiúrgico se vincula otra vez en su relación con el sol generador y el fuego creador.[56]

***Iconografía.***

Hay una escena que constituye el icono esencial y fundamental de todo el Mitraismo occidental: la tauroctonía es ese momento crucial en que Mithra está clavando su espada en un costado del toro, rodeado de una serie de figuras: el perro que salta para lamer la herida, el escorpión que intenta pinchar los testículos del toro, la serpiente que se arrastra por el suelo, el cuervo que parece dirigirse a Mithra. También suele aparecer un león en la parte baja, junto con una crátera. A izquierda y derecha de la escena se sitúan dos personajes misteriosos: Cautes y Cautopates, cada uno portando una antorcha. (véase fig. VII) Este motivo iconográfico ocupa el lugar central en todos los mitreos, bien sea un relieve en la pared, una pintura mural o un grupo escultórico.[57] La ausencia de una literatura teológica o litúrgica en relación con

---

[55] Turcan (26-27) trata de rastrear en su libro cuáles fueron los mecanismos por los que la terminología neoplatónica se hizo presente en el Mitraismo. El filósofo Eubolo pudo haber sido el artífice de esta interpretación de Mithra desde el neoplatonismo, aunque también pudo existir otra fuente anterior desde donde se nutriera Porfirio: Numenio. El propio Porfirio hace referencia a dos obras de su época que servían de "manual" para el conocimiento de los misterios mitraicos. Los autores habrían sido Eubolo y Pallas. Cfr. Porfirio, *Sobre la Abstinencia de comida animal*, IV,16.

[56] En general, los diferentes autores que se han acercado a la cuestión demiúrgica han tratado de establecer la acción por la cual se le atribuyó esta cualidad. Bien fuese por sus rasgos propios o por la acción principal de su vida (la tauroctonía), lo que parece demostrado es el papel que el dios desempeña en la "salvación" de la creación y en la regeneración de toda ella y de las almas humanas a partir de su intervención. Cfr. Turcan, R. 1979: art. cit. en *M.M.* 77 ss.; Giuffrè Scibona, C. 1979: Mithras Demiurgos, en *M.M.* 615-625.

[57] Vermaseren afirma que la existencia de una tauroctonía implica necesariamente la presencia de un mitreo y una práctica mistérica. Tal es la conexión que se establece entre el culto y la imagen que representa el mito central. Cfr. Vermaseren, M.J. 1982: *op. cit.* 24 n.31.

esta escena ha llevado a los investigadores del Mitraismo a lanzar hipótesis interpretativas desde diferentes posicionamientos y con definiciones bastante dispares. Las conclusiones de estos trabajos llevan a identificar dos grandes áreas para la interpretación de la tauroctonía mitraica:

a) un significado naturalista, en conexión con el sacrificio de un animal y la simbolización de la regeneración de la creación.[58]

b) un significado astrológico.[59]

---

[58] Cumont establecía estrechas relaciones entre este episodio y los sacrificios que se desarrollaban en el Irán antiguo. Interpretaba la tauroctonía en función del mito creacional zoroastriano, donde la muerte del toro primigenio por parte de las fuerzas oscuras había llevado al crecimiento de la Creación. Cfr. Cumont, F. 1956[1903]: *Mystères de Mithra*. 135 ss. A. Loisy sigue abiertamente esta línea, identificando al toro con el espíritu del grano, ya que es encarnación de la naturaleza y su muerte simbolizaría la vuelta de la primavera. Cfr. Loisy, A. 1990[1912]: *op. cit.* 141. Aloe Spada continúa esta opinión al ofrecer una interpretación simbólica naturalista de los elementos que aparecen en el icono. Cfr. Aloe Spada, L. 1979: Il Leo nella gerarchia dei Gradi Mitraici, en *M.M.* 644. Vermaseren también es partidario de destacar este significado simbólico regenerador: *la mort du taureau produit le renouveau de la vie végétale et de ses fruits*. Cfr. Vermaseren, M.J. 1978: *Mithriaca IV, Il monument d'Ottaviano Zeno et le culte de Mithra sur le Célius.* EPRO 16, Leiden, 32 ss. La postura de Hinnells respecto a la tauroctonía no acaba de quedar muy clara. Por una parte, trata de desmontar la teoría de Cumont, ofreciendo una revisión del significado ofrecido por aquél en relación con los elementos que aparecen en la escena (escorpión, león, serpiente). Finalmente, ofrece tres posibles interpretaciones para la tauroctonía, pero sin decantarse por ninguna: a) una fuente de vida primaveral; b) un sacrificio ejecutado fuera del tiempo; c) una reproducción escatológica comparable a la del mesías zoroastriano *Sôshyant*. Cfr. Hinnells, J. 1975: Reflections on the bull-slaying scene, en Hinnells, J (ed) *Mithraic Studies* II, Manchester. 290-312. G. Gnoli introduce, además, la posibilidad de establecer alguna relación entre la fiesta otoñal del Mithrakana y el motivo tauróctono. Cfr. Gnoli, G. 1979: Sol Persice Mithra, en *M.M.* 734-5. Más reciente es la postura de Turcan, quien ve en la tauroctonía *avant tout un sacrifice de salut qui renforce la vie et la solidarité des vivants contre la mort.* Cfr. Turcan, R. 1993: *op. cit.* 103.

[59] A partir del Primer Congreso Internacional de Estudios Mitraicos celebrado en Manchester en 1971, se comenzó a plantear una nueva vía de interpretación del significado que estaba encerrado en la tauroctonía. Cumont había dado una importancia secundaria al papel astrológico vinculado con algunos elementos de la imagen mitraica; sin embargo, desde este momento, algunos investigadores dieron el principal protagonismo al simbolismo astral como clave interpretativa de la tauroctonía. Las condiciones de partida eran las siguientes: 1) cada figura que aparece en la tauroctonía tiene un paralelo con un grupo de constelaciones localizadas a lo largo del cielo; 2) la iconografía mitraica contiene en general una numerosa imaginería astronómica: el zodiaco, el sol, los planetas, etc. A estas condiciones se pueden añadir otras de carácter metodológico: las constelaciones encontradas han de seguir un principio riguroso, con sentido pleno y organizado; estas figuras celestiales tienen que formar parte de la visión antigua del cielo, por lo que deben ser sacadas de fuentes antiguas y no ser inferidas astrológica o astronómicamente. En tal sentido, algunos autores han comentado que el carácter astral de la escena del sacrificio del toro es un tema que es bastante anterior a la creación de los misterios. Bausani lo remonta a la 1ª mitad del tercer milenio a.C. cfr. Bausani, A. 1979: Note sulla preistoria astronomica del Mito di Mithra. en *M.M.* 507-508. En función de los criterios astronómicos, se han ofrecido diferentes interpretaciones que tratan de hacer una lectura astrológica de la escena. De tal modo que las conclusiones en este sentido han llevado a ver la tauroctonía como una adaptación iconográfica de la imagen del cielo. Para Insler, esta escena expresa *the final death of winter, symbolized by the bull, and the approach*

En ambos casos, la opción por un modelo interpretativo u otro está en estrecha conexión con la posición que cada uno de los investigadores tenga con respecto al origen de los misterios mitraicos. De tal forma, que aquellos que mantienen la opción de aceptar posibles conexiones entre el culto de Mithra en occidente con el dios oriental, ven en la tauroctonía una representación de un acontecimiento creador y regenerador, junto con un significado simbólico que hace referencia a un acontecimiento salvífico cosmológico. Estos autores son contrarios a conceder un protagonismo mayor a los elementos astrológicos presentes en el Mitraismo.[60] Sin embargo, aquéllos que postulan la interpretación de la tauroctonía como un mapa del cielo en un determinado momento del año, se posicionan en una visión del Mitraismo surgido directamente del ambiente grecolatino de comienzos de era.[61] En tal situación, se habría recurrido a adoptar a Mithra por una cuestión ajena a lo que representaba como dios en un contexto iranio, sino con la intención de conceder un cierto grado de atracción "exótica" al nuevo culto astronómico. Toda opción extrema (tanto por un lado como por otro) puede caer en el error de olvidar testimonios que no estén directamente relacionados con la hipótesis que están pretendiendo demostrar. La presencia e intervención de los astros en el culto mitraico no puede ser ignorada, y más adelante tendremos ocasión de volver sobre ellos.

---

*of summer, symbolized by those constellations of spring and summer which participate in its death.* Cfr. Insler, S. 1978: A new interpretation of bull-slaying motif. En H.V. I., 527. Para Beck, la tauroctonía está simbólicamente en el equinoccio, pero éste hace referencia a un momento del año: el primer día de primavera. Cfr. Beck, R. 1979: Sette Sfere, Sette Porte and the Spring Equinoxes of A.D. 172 and 173. en *M.M.* 519. Las interpretaciones más extremas en la línea astrológica han llevado a identificar a Mithra con Orión. Speidel considera necesaria esta identificación si aceptamos la premisa de que la tauroctonía es una imagen del cielo ecuatorial. Lo que le lleva a concluir que el Mitraismo habría sido la adaptación de un culto existente: el culto a Orión. Cfr. Speidel, M. 1980: *Mithras-Orion, greek hero and roman army god*. EPRO 81, Leiden. Una última interpretación en esta línea ha sido la propuesta por D. Ulansey, quien siguiendo la teoría de Hiparco sobre la *precesión de los equinoccios*, define a la tauroctonía como la imagen celestial de la "Edad de Tauro", que implica la muerte del toro. La acción de Mithra simbolizaría *his supreme power, the power to move the entire universe.* Cfr. Ulansey, D. 1989: *The Origins of the Mithraic Mysteries: Cosmology and Salvation in the Ancient World.* Oxford.

[60] Vermaseren es tajante en este sentido: *nor has the artistic conception of the scene been derived from the position of the signs in the sky at springtime (...) Neither at Marino nor in the Barberini paintings, nowhere in the whole mithraic iconography can one find an indication or a confirmation of these astronomical teories.* Cfr. Vermaseren, M.J. 1982: *op. cit.* 65-6.

[61] Es la conclusión a la que llega Speidel con su trabajo. Cfr. Speidel, M. 1980: *op. cit.* 47.

No obstante, pensamos que las explicaciones de la tauroctonía y con ella del conjunto de la práctica mistérica ha podido llevar a sus defensores hacia una visión limitada de todos los elementos que intervienen en el culto; complicando lo que, seguramente, para los hombres del momento, venía a ser algo más sencillo: la identificación del episodio del sacrificio del toro como un acontecimiento mítico que venía a significar una alegoría del ciclo vital, del comienzo de la regeneración y salvación de toda la Creación.

Sin abandonar aún la representación de la tauroctonía debemos detener un momento nuestra atención sobre dos personajes que ocupan un papel destacado dentro del conjunto iconográfico. La escena en que Mithra sacrifica al toro se encuentra flanqueada por dos figuras vestidas de igual modo que el dios, pero con la característica principal de portar ambos una antorcha, (véase fig. VIII). Cautes, a la izquierda, sostiene la antorcha en alto. Cautopates, a la derecha, la mantiene hacia abajo. En algunos mitreos se han encontrado esculturas que representan a estos personajes, sin una relación directa con la tauroctonía.[62]

Las interpretaciones sobre el significado y papel de los dadóforos dentro del culto mitraico han sido variadas. Cumont los identificaba como dobles de Mithra, Cautes representaría al sol que se eleva o al día que crece; mientras que Cautopates hace referencia al sol que cae o al día que declina.[63] Porfirio parece situarles en la ruta que siguen las almas humanas en su génesis y apogénesis, controlado por Mithra que se sitúa en medio.[64] Hansman ha querido ver en la representación con los pies cruzados de estos dos personajes una posible

---

[62] Cfr. *CIMRM, I,* 903

[63] Cfr. Cumont, F. 1956[1903]: *op. cit.* 130. En esta misma línea encontramos la opinión de A. Loisy, quien reproduce las palabras de Cumont. Cfr. Loisy, A. 1990[1912]: *op. cit.* 141. Vermaseren habla de los dadóforos como hipóstasis de Mithra, pues estarían acentuando la repetición del ciclo anual del curso solar y mostrando la alternancia entre luz y oscuridad. Cfr. Vermaseren, M.J. 1978: *op. cit.* 37.

[64] Porfirio, *La Gruta de las Ninfas,* 24. Para un comentario de este pasaje véase Beck, R. 1984: Mithraism since Franz Cumont, *ANRW* II, 17.4 . New York, 2085.

conexión con la cruz, símbolo solar.[65] El trabajo más profundo en relación con los dadóforos ha sido el realizado por M. Schwartz, quien revisa en su artículo todas las opiniones que se habían ido proponiendo con respecto al significado y origen de estos dos personajes. En su propuesta intenta rastrear el origen iranio de la raíz **kauta*- (traduciéndola como *pequeño*). Para él, en origen sólo habría habido una expresión *Cautopates* que hacía referencia directa a Mithra (Pequeño Protector); sin embargo, la influencia helénica habría buscado su opuesto: *Cautes*. De igual modo, habría sido una deformación del significado de la palabra *kauta* (en griego *καιω*, arder) lo que habría llevado a representarlos con antorchas.[66] En cualquier caso, es poco lo que podemos saber acerca del papel que tuvieron estas dos representaciones en las creencias mitraicas. Tanto si eran imágenes de Mithra o bien protectores de las puertas de entrada y salida del cosmos, seguimos estando condicionados por la ausencia de otros testimonios que esclarezcan su papel dentro del culto.

Otro aspecto de la iconografía de los misterios mitraicos retiene nuestra atención antes de continuar hacia demás cuestiones. En muchos mitreos se han encontrado representaciones de una extraña figura, caracterizada por presentar cuerpo humano, pero con cabeza de león,[67] (véase fig. IX). Además, una serie de elementos amplían su especificidad: unas llaves, una serpiente que da vueltas sobre su cuerpo, a menudo unas alas, etc. La identificación de esta figura leontocéfala ha suscitado un largo debate historiográfico, cuya solución resulta difícil encontrar. Tradicionalmente ha habido tres posturas a la hora de definir a este personaje. Cumont lo había identificado como una representación de Zurvan, el dios infinito del tiempo que, según la secta zurvanita surgida

---

[65] Cfr. Hansman, J.F. 1979: Some possible classical connections in Mithraic speculation. en *MM*. 607.

[66] Schwartz hace un repaso bibliográfico sobre la cuestión, comenzando por Cumont, siguiendo por Vermaseren, Gershevitch, Zaehner, Bailey, hasta llegar a Campbell. Sus conclusiones las expone a partir de la página 414. Cfr. Schwartz, M. 1975: Cautes and Cautopates, the Mithraic torchbearers, en *MS*. II, 406-423.

[67] Un pasaje del *Octavio* (XXVIII, 8) de Minucio Félix hace una fuerte crítica desde la óptica cristiana a la costumbre de adorar a divinidades medio humanas como estos leontocéfalos.

dentro del Zoroastrismo, era el padre de los dioses Ahura-Mazda y Ahrimán.[68] También se le ha identificado con el *Aión* o *Tiempo Eterno* dentro de un contexto helénico.[69] Bianchi ha querido ver en esta figura una conexión con el arconte gnóstico, aunque insiste en separarlo de la figura del Aión.[70] Otros autores han centrado su atención sobre la inscripción que suele acompañar a algunas de estas representaciones, en ellas se puede leer: *Deus Arimanius* (*CIMRM* 1127, 883; *CIMRM* I, 879). Esto abrió otra vía de posibles interpretaciones sobre la identidad de esta figura. Legge fue el primero que estableció la identificación del leontocéfalo con el dios zoroastriano Ahrimán, seguido luego por Zaehner y Duchesne-Guillemin.[71] Más recientemente, Hinnells, partiendo de la aceptación de Arimanio como la manera de referirse al leontocéfalo, ha tratado de establecer cuál pudo ser la función que ejercería esta figura dentro de la práctica mitraica, él lo relaciona con el cuarto grado mitraico, el León, y concluye, con las características y atribuciones que Arimanio podría haber representado: *the cosmic power appropiate to the fourth grade and presided over the soul´s ascent to the heavenly world*.[72] En cualquier caso, lo que se ha querido dejar claro es la diferencia que existe entre este Arimanio y el Ahrimán zoroástrico; principalmente, por el hecho que las atribuciones son distintas y que el Mitraismo le atribuyó un papel totalmente diferente a las connotaciones negativas que estaban presentes en el Avesta.[73]

---

[68] Cfr. Cumont, F. 1956[1903]: *op. cit.* 107.

[69] Meiges atribuye directamente a la figura leontocéfala que aparece en algunos mitreos de Ostia la consideración de dios del tiempo. El tiempo lo devora todo y, al mismo tiempo, la serpiente representa el tortuoso caminar del sol por el cielo. Cfr. Meiges, R. 1973: *Roman Ostia*. London, 371.

[70] Cfr. Bianchi, U. 1979: Prolegomena II, The initiation structure of the Mithraic Mysteries, en *M.M*, 39.

[71] Beck hace un interesante y profundo repaso por la historiografía de este asunto. Nos remitimos a su artículo para profundizar en las opiniones vertidas por cada investigador. Cfr. Beck, R. 1984: art. cit. 2087-2089.

[72] Cfr. Hinnells, J.R. 1975: Reflections on the Lion-headed Figure in Mithraism, en *Acta Iranica*, Teherán. 333. La opinión de R. Turcan no acaba de quedar muy clara. En su libro *Mithra et le Mithracisme*, después de hacer un seguimiento de los lugares donde han aparecido representaciones del leontocéfalo, indicando las variantes que se producían, no se posiciona abiertamente por una postura. Destaca las posibles conexiones con el fuego que pudo tener esta figura, lo que lo relacionaría con el grado del león. (pág. 67)

[73] Un escritor cristiano del siglo IV d.C. se refiere a esta figura atribuyéndole un carácter fértil: *nomine frugiferio*. Cfr. Arnobio, *Adversus Nationes*, VI, 10. Sfameni Gasparro profundiza en

Von Gall toma todas estas opiniones y las articula en torno a la idea de interpretar al leontocéfalo como un dios patrón del grado de los leones, que intervenía de alguna manera en sus ceremonias y que la simbología de las llaves hace referencia a su posición como guardián de las puertas y de los misterios.[74] Sin embargo, en algunos mitreos la figura leontocéfala ha aparecido con una variante importante, la cabeza de león ha sido sustituida por una cabeza humana.[75] Esto ha llevado a pensar si estamos ante un mismo personaje con diferentes representaciones o ante dos figuras diferentes. Las últimas investigaciones se inclinan más por la opción de identificarlos como dos entidades diferentes, siendo esta segunda una representación de Saturno identificado con Mithra.[76]

En conjunto, podemos deducir que la religión mitraica confería una gran importancia al papel que desempañaban las imágenes dentro de la práctica cultual. Los mitreos estaban todos decorados con imágenes estrechamente relacionadas con momentos o elementos del culto. Junto a la presencia ineludible del icono tauróctono, se han encontrado representaciones de otro momento crucial del Mitraismo: el almuerzo sagrado. Mithra y el Sol se juntan para conmemorar el sacrificio del toro en un almuerzo. En las paredes aparecía la proyección mítica de la ceremonia que los iniciados realizaban en sus encuentros y en la que ocupaban un lugar destacado los representantes de los dos grados más altos, (véase fig. X). Junto a la tauroctonía, también se representaban diferentes escenas que se relacionan con la vida mítica del dios Mithra. Normalmente, había una composición en paneles, que rodeaba el

---

esta línea, concibiendo en este Arimanio un tipo *sui generis*, diferenciado del Ahriman zoroastriano. Cfr. Sfameni Gasparro, G. 1979: art. cit. en *M.M.* 323.

[74] Von Gall, H. 1975: The Lion-Headed and the Human-headed God in the Mithraic Mysteries. En *E.M.* 519.

[75] *CIMRM* I, 777; *CIMRM* II, 1350. En el mitreo de Mérida también ha aparecido una figura de esta representación, cfr. Alvar, J. 1981: El Culto de Mitra en Hispania, en *Memorias de Historia Antigua* 5. 50 ss.

[76] Cfr. Vermaseren, M.J. 1982: *op. cit.* 85.

cuadro principal.[77] Muy interesantes resultan también las escenas que aparecen en algunas paredes y que pueden estar describiendo diferentes momentos de los ritos iniciáticos practicados por los seguidores de Mithra. Para algunas cuestiones, estas pinturas se convierten en el único testimonio directo para conocer cómo pudieron ser algunas de estas prácticas cultuales.

Las pinturas, mosaicos y estatuas que decoran la mayoría de lo mitreos abarcan los diferentes aspectos que están presentes en el culto. Aparecen los animales que están relacionados con los grados iniciáticos, los planetas y elementos astrales que ocupan algún lugar dentro del Mitraismo. Destaca principalmente, el papel que ocupa el zodiaco en algunos mitreos, cuya interpretación ha suscitado diversas controversias.[78]

Por otra parte, es significativo que desde los mitreos hallados en el Muro de Adriano, hasta el mitreo de *Dura Europos* en el Eufrates, exista una profunda coherencia iconográfica, especialmente en los motivos; esto ha hecho pensar en que, a pesar de la ausencia de libros o textos sagrados relacionados directamente con el Mitraismo, debió de existir un conjunto básico de ideas e imágenes que iban siendo transmitidas de una comunidad a otra, en el momento en que se erigía un nuevo mitreo. Las imágenes desarrollaban la función de catecismo iconográfico, aunque el estilo de ejecución se adaptaba a las características de la región donde era representado.

---

[77] Un estudio profundo sobre las escenas que decoraban el mitreo hallado en Marino es el ofrecido por Vermaseren, M.J. en 1982: *Mithriaca IV*, *the mithraeum at Marino*, EPRO 16, Leiden. En él ofrece bastantes claves interesantes sobre la intencionalidad de la iconografía que está presente en los mitreos. También Turcan se detiene a estudiar los temas de la imaginería mitraica. Cfr. Turcan, R. 1993: *op. cit.* 67-72.

[78] Cfr. Vermaseren, M.J. 1974: *Mithriaca II. The mithraeum at Ponza.* EPRO 16, Leiden, 22-25.

***Lugar del culto.***

Uno de los elementos que confieren un grado de peculariedad al culto mitraico con respecto a otros cultos mistéricos, es el interés que siempre manifestaron los primeros por reservar la práctica de su religión en espacios cerrados. La mayor parte de la información que disponemos sobre Mithra y el Mitraismo, como ya se habrá podido ir comprobando, se encuentra en aquellos espacios que fueron destinados de forma directa a la práctica cultual.

El nombre con el que se definen estos espacios ha sido tradicionalmente el de mitreo (*mithraeum)*, si bien otras fuentes han ofrecido una variedad de nombres para referirse a este lugar: *speleum, antrum, crypta, templum, etc.*[79] El mitreo solía estar definido por una serie de elementos que intentaban adaptarse a las necesidades o condiciones del terreno donde era edificado. Generalmente eran construcciones bajo tierra, de tamaño no excesivamente grande y que se adecuaban en su estructura interna a las características peculiares del culto mitraico, (véase fig. XI).[80] Si repasamos el mito sobre Mithra reconocemos el protagonismo que desempeña la cueva en distintos episodios de su vida. Mithra había nacido en una cueva,[81] había tenido que raptar al toro y conducirlo hasta

---

[79] Las fuentes literarias o las propias inscripciones varían a la hora de referirse al mitreo. El término *speleum* es el más recurrente en las inscripciones de Italia, y también es empleado por autores cristianos como Ambrosiaster (o Pseudo-Agustín) Q*uestiones Veteri et Novi Testamenti*, 34 col. 2214 o Justino, *Diálogos con Tryfon,* 78. *Antrum* está muy relacionado con la connotación de *speleum*, aunque aparece en menor medida. El término *templum* es más característico de las provincias romanas, hecho que R. Rubio interpreta como una manifestación de que en estos sitios había una menor inquietud por precisar la especificidad de la terminología y se recurría a los vocablos latinos más comunes para cuestiones religiosas. Cfr. Rubio, R. 1993: El <leonteum> de la inscripción de San Gémini. En Alvar, J. et Mangas, J. (eds) *Homenaje a J.Mª Blázquez. Vol III. Historia de Roma.* Madrid, 323-324. Esta autora sigue, con respecto a las denominaciones del mitreo, el estudio más profundo de H. Lavagne, quien rechaza la teoría de C.L. Visconti sobre el uso de *speleum* frente a *templum* en los misterios de Mithra. Cfr. Lavagne, H. 1978: Importance de la Grotte dans le Mithriacisme en Occident. En *E.M.* 273.

[80]Las características particulares de los mitreos fueron tomadas por algunos apologistas cristianos como un elemento más sobre el que poder dirigir sus críticas y ataques contra el Mitraismo. Por ejemplo, Fírmico Materno, *De errore profanorum religionorum*. V, 1-2. En cuanto a sus ritos, encuentran la revelación en sus antros escondidos: todos sumergidos en la oscura desolación de las tinieblas, ellos huyen la gracia de una luz clara y serena. (hunc Mithram dicunt, sacra vero eius in speluncis abditis tradunt ut semper obscuro tenebrarum squalore demersi gratiam spendici ac serenis vitent)

[81] Este aspecto es desarrollado por F. Cumont, 1956[1903]: *op. cit.* 132-133

otra cueva y en ese mismo lugar, tiene después que hacer el acto sacrificial. El *speleum* era una cueva mitraica, es decir, representaba para los seguidores el lugar mítico donde habían tenido lugar los diferentes momentos que constituían la "economía de salvación" protagonizada por Mithra.[82] En muchos casos, estos edificios trataron de reproducir en la medida de lo posible la apariencia de una cueva, utilizando elementos arquitectónicos, decorativos o materiales de construcción que posibilitaran esta asimilación.[83]

La disposición interna de los mitreos estaba en función de la actividad que en él fuese a desarrollarse. Hemos mencionado, aunque tendremos ocasión más delante de profundizar en ello, la práctica litúrgica del banquete sagrado. La nave central constituía la parte fundamental del mitreo y presentaba generalmente una disposición a modo de rectángulo, a lo largo de la cual nos encontramos con dos filas enfrentadas de bancos, a menudo esculpidos y que servían para que los asistentes a los ritos pudieran permanecer recostados, frente a frente. Esta disposición ha hecho que el mitreo sea considerado como un comedor, donde tiene lugar el banquete ritual en el cual participan los

---

[82] Muchos son los autores que han querido desarrollar el significado simbólico que estaba inherente en el mitreo. Porfirio en su libro *La gruta de las ninfas*, dedica un amplio apartado a explicar cuál era el significado que tenía la cueva para los iniciados en los misterios persas, como él los describe: *Zoroastro fue el primero que consagró, en honor de Mithra, autor y padre de todas las cosas, una cueva natural florida y con manantiales, porque ésta representaba para él la imagen del universo... se consolidó la costumbre entre los demás de celebrar los misterios en las grutas y cuevas, ya fueran naturales ya artificiales. (6).* La idea de que el mitreo representaba el conjunto del cosmos, de la Creación, se fundamentaba en lo que hemos dicho anteriormente: que el lugar del culto era entendido como una extensión del lugar mítico donde se había desarrollado el sacrificio del toro. Campbell define el mitreo como *an icon of the world cave*. Cfr. Campbell, L. 1986: *Mithraic Iconography and Ideology*, Leiden, EPRO 11, 7. R. Beck también profundiza en esta visión del mitreo como un *eikon* del cosmos. Cfr. Beck, R. 1979: Sette Sfere, Sette Porte. en *M.M.* 528-29. Para ver una visión general sobre la simbología de la cueva dentro del mundo antiguo y la relación con el cristianismo, nos remitimos al artículo de Gervers, M. 1979: The Iconography of the Cave in Christian and Mithraic Tradition, en *M.M.* 579-600.

[83] La piedra pómez fue utilizada como revestimiento del interior de algunos mitreos con la intención de reproducir las rugosidades de la roca, propias de una cueva natural. Sgubini hace un estudio sobre el mitreo de Vulci y destaca cómo algunas partes fueron excavadas en la propia roca y cómo también se utilizó piedra pómez para recrear el ambiente de una gruta. Cfr. Sgubini, A.M. 1979: Nota preliminare su un Mitreo scoperto a Vulci. en *M.M.* 263 ss. Lavagne, en el artículo citado arriba destaca el empleo de esta piedra pómez en muchos mitreos de Italia, destacando el mayor interés manifestado en la península por reproducir el ambiente cavernícola (274-275). Es Plinio en su *Historia Natural* XXXVI, 22,42 quien explica cómo los romanos recurrían a este tipo de piedra con esta intencionalidad.

iniciados superiores.[84] Esta sala estaba presidida en su cabecera por la imagen central de la Tauroctonía, pudiendo ser ésta una escultura, un relieve o una pintura mural, como ya dijimos.[85] Generalmente, los mitreos también se encontraban relacionados con algún tipo de fuente de agua, la cual parece que ocupaba un papel destacado tanto en las iniciaciones, como también con la práctica de sacrificios en su interior.[86] La sala central podía estar acompañada de otras dependencias que eran utilizadas para funciones relacionadas con el culto. Antes de la nave central, había un *pronaos*[87] que evitaba que desde el exterior pudiera verse directamente el mitreo y donde los *mystes* se revestían para el culto. También se ha planteado la posibilidad de que hubiese otras dependencias, donde se reuniesen los iniciados de un determinado grado para prácticas específicas.[88]

El elemento simbólico sigue estando presente en varios aspectos. Por un lado, en la propia orientación que parecen tener los mitreos con respecto al sol o los puntos cardinales y, también, en la división interna, según la cual se piensa que Mithra preside sobre el corredor central: Cautes sobre la zona

---

[84] Esta definición un tanto reduccionista pertenece a A. Loisy. Si bien tiene parte de razón y la disposición de los bancos parece ir en esta línea; también es cierto que en el mitreo tenían lugar las demás prácticas iniciáticas que estaban aparejadas a otras actividades no relacionadas directamente con la comida.

[85] Una descripción más profunda de la estructura de un mitreo la podemos encontrar en el estudio que hizo Vermaseren a los diferentes mitreos de Ponza, Capua y Marino. O en el trabajo antes citado de Sgubini.

[86] La presencia de manantiales en la imagen ideal de la Cueva del mito es nombrada por Porfirio en el pasaje mencionado. Turcan señala que la presencia de piscinas en algunos mitreos pudo dar lugar a abluciones y purificaciones. Luego tendremos ocasión de hablar del "bautizo" que se realizaba en los misterios mitraicos. Cfr. Turcan, R. 1993: *op. cit.* 76.

[87] Este es el término que utiliza Turcan aunque en algunas inscripciones se habla del *apparatorium o porticus.* Cfr. *CIMRM,* II. 1478; 1978; 1376.

[88] Una inscripción aparecida en el mitreo de San Gémini hacía referencia a un lugar llamado *leonteum.* La interpretación de este vocablo ha sido debatida por diferentes investigadores desde su publicación en 1978 por U. Ciotti. Este autor lo interpretó como un lugar donde se reunían los leones y donde se practicaban ritos relacionados con este grado. En general, las demás opiniones vertidas por Aloe Spada, Bianchi, Sfameni o Merkelbach han seguido esta misma línea, aunque han querido encontrar en este sitio, el lugar donde habría residido la estatua del *deus Arimanius*, fundamentando así la relación entre este *signum* y el cuarto grado mitraico. Todas estas opiniones son revisadas por R. Rubio quien es más partidaria de señalar la posible separación del *leonteum* con respecto al mitreo de San Gémini, o, en todo caso, una

derecha, considerada la favorable y Cautopates sobre la parte izquierda, vinculada con la oscuridad.[89] Y, por último, muchos de los motivos decorativos que están presentes en los mitreos, como la presencia de elementos zodiacales o astrológicos refuerzan la identificación del lugar con una imagen simbólica del cosmos.[90]

Las dimensiones de los mitreos nos dan a entender que las comunidades que se reunían en ellos nunca llegaron a tener numerosos miembros. Cada *speleum* trataba de satisfacer las necesidades de la comunidad vinculada a él, en relación con el número de miembros y el lugar que ocupaba dentro de la ciudad.[91] Cuando la comunidad crecía, se hacía necesaria la construcción de otro lugar para el culto, independiente del anterior; esto explica que en las grandes ciudades del Imperio, los mitreos proliferaran, en ocasiones bastante cercanos los unos de los otros. Coarelli[92] ha calculado que en Ostia debió haber unos cuarenta mitreos, mientras que en Roma habrían sido más de cien, a pesar de que Vermaseren sólo ha logrado identificar cuarenta y cinco, (véase fig. XII)

***La práctica cultual, iniciación y grados.***

Una vez que hemos intentado describir cuál era el marco en cual tenía lugar el culto mistérico al dios Mithra, podemos hacer un acercamiento al

incorporación posterior hecha al mitreo, destinada al culto realizado por los *leones*. Cfr. Rubio, R. 1993: art. cit. 328-329.

[89] Vermaseren es contrario a las interpretaciones filosóficas neoplatónicas que sobre este hecho han ofrecido L.R. Campbell y M.R. Gordon. Él es partidario de una visión más simple del contexto, en relación con la propia función de cada imagen y el significado de los colores vinculados a ellas. Cfr. Vermaseren, M.J. 1978: *op. cit.* 41.

[90] Cfr. Lissi Carona, E. 1979: art. cit. en *M.M*, 206.

[91] El mitreo mayor de Ostia pudo tener capacidad para no más de 45 mystes, mientras que el más pequeño podía albergar a 18 iniciados. Cfr. Bakker, J.T. 1994: *Living and working with the Gods. Studies of evidence for private religion and its material enviroment in the city of Ostia. (100-500 A.D.)* Amsterdam. 115.

[92] Cfr. Coarelli, F. 1979: Topografia Mitriaca di Roma, en *M.M.* 76.

conjunto de ceremonias y celebraciones que estaban presentes en esta religión. En tal sentido, podemos hacer una distinción primera entre lo que sería el cuerpo central del culto mitraico (es decir, la conmemoración del sacrificio tauróctono y el banquete sagrado) frente al conjunto de prácticas rituales que se vinculaban con el proceso de iniciación que debía experimentar el *mystes* tanto en su incorporación a la comunidad, como en el ascenso por las diferentes etapas o grados que conformaban a la comunidad mitraica. Ya hemos hablado arriba del papel que ocupaba la tauroctonía, no sólo con respecto al espacio y la iconografía sino también en lo referente al relato mítico sobre el cual se articulan los misterios de Mithra.[93] Centraremos pues, nuestra atención sobre la práctica del Banquete Ritual y los diferentes ritos de iniciación.

Son varias las fuentes que nos informan de la existencia de un banquete ritual que encontraba su origen en un episodio mítico, en el cual Mithra y el Sol se juntaban para comer, antes de iniciar su viaje de ascensión a los cielos.[94] Cumont interpretó este momento como una especie de *Última Cena* por la cual, Mithra celebraba el final de su misión en la tierra, antes de montar en su carro y marchar al cielo.[95] Lo cierto es que para los participantes en los misterios, este banquete debió de tener algún tipo de significado sacramental,[96] no sólo en

---

[93] Cfr. *supra*.

[94] Por una parte estarían los testimonios que nos ofrecen las representaciones de dicho banquete aparecidas en las paredes de algunos mitreos, como el de S. Prisca. También existen referencias de autores cristianos que hablan de la práctica de un almuerzo ritual entre los iniciados, etc.

[95] cfr. Cumont, F. 1956[1903]: *op. cit.* 138.

[96] Utilizar la palabra "sacramento" para este almuerzo corre el riesgo de llevarnos a encontrar equiparaciones con la eucaristía cristiana. El propio Cumont no duda en hacerlo. Incluso, tenemos el testimonio de dos autores cristianos, contemporáneos a los misterios mitraicos, que en sus escritos se esforzaron por marcar las diferencias que existían entre ambas prácticas. Es en especial, la obra de Justino Mártir y Tertuliano la que polemiza más en esta línea. El propio Justino, llega a presentar esta práctica mitraica como inspiración del demonio, para perjudicar al Cristianismo. Cfr. *Apología* I, 66. Los estudios que han tratado de demostrar las influencias del Mitraismo en el Cristianismo, o, simplemente, destacar las claras similitudes que existen en algunas de las prácticas cultuales de ambas religiones, florecieron a fines del siglo XIX y la primera parte del siglo XX. Ya hemos señalado en el inicio del presente trabajo algunos títulos destacados. Esta cuestión aún está presente, aunque con un carácter más matizado y en la línea de no inferir a la ligera posibles transferencias, sino más bien, plantear las fuentes comunes a las que acuden los diferentes modelos religiosos presentes en el inicio de nuestra Era en el marco geográfico del Imperio Romano. Nos remitimos para profundizar en esta cuestión al

lo relacionado con la conmemoración del episodio mítico, sino también por el carácter integrador y cohesionador que está inherente en una práctica que implicaba compartir una misma comida.[97] La propia disposición de los mitreos nos da a entender que dicha ceremonia tuvo que ocupar un lugar destacado dentro de la liturgia mitraica. Otro aspecto a tener en cuenta sería el de intentar aclarar qué tipo de banquete era el que se realizaba en estas ceremonias; ya que se ha hablado de la realización de prácticas sacrificiales que pondrían en relación directa este acto con el acontecimiento de la tauroctonía. Los testimonios arqueológicos e iconográficos parecen confirmar esta postura. En algunos mitreos han aparecido restos óseos relacionados con animales, aunque todos ellos de tamaño no demasiado grande (gallinas, conejos, ciervos, etc.).[98] Mientras que los frescos que decoran algunas paredes nos muestran a algunos de los iniciados llevando animales para el sacrificio.[99] Sin embargo, dos alimentos debieron desempeñar un papel central dentro de la simbología de esta liturgia; los autores cristianos hacen referencia al consumo de pan y agua (posteriormente sustituido por vino) bendecidos.[100] De tal manera, el significado que podría estar actuando detrás de la práctica del Banquete Sagrado ha sido interpretado por Cumont como una repetición de las prácticas

---

artículo de G. Lease, 1979: Mithraism and Christianity: Borrowings and Transformations. *ANRW.* II. 23.2. 1306-1334.

[97] Tendremos ocasión luego de hablar del grado de integración e interrelación que pudo existir entre los iniciados mitraicos. Pero queremos destacar el elemento simbólico que está presente en esta práctica ritual. El banquete o la comensalía litúrgica lleva consigo un acto de unión entre los que participan. *Compartir la comida y la bebida es actualizar, materializar, hacer patente al grupo, formar un grupo concreto y simultáneamente en el ámbito simbólico, constituir y mantener la "socialidad".* Cfr. Millán, A. 1997: Aspectos rituales y simbólicos de la comensalía, en Checa, F. et Molina, P. (eds) *La Función Simbólica de los Ritos*. Barcelona, 223.

[98] No parece que se llegase, al menos de forma generalizada, al sacrificio de toros en los mitreos, en oposición a lo que sí se hacía en la práctica taurobólica del culto a Cibeles y Atis. Sobre el papel de estos sacrificios en la práctica mistérica nos remitimos a Burkert, W. 1989: *op. cit.* 144-6. Este autor acepta la posibilidad de que en el banquete sagrado hubiera un consumo real de carne y sangre del animal sacrificado, frente al carácter simbólico de la eucaristía cristiana.

[99] Es el caso del mitreo de Heddernheim, estudiado por F. Cumont en *MMM.* II, 25; el mitreo de Osterburken, *MMM.* II, 246; el mitreo de Konjika (Dalmacia), *MMM.*II, 279.

[100] Cfr. Tertuliano, *De Praesciptione Haereticorum*, 40; Justino, *Apologia* I, 66. Para un estudio sobre los diferentes testimonios mitraicos que aparecen en la obra del apologista cristiano, sugerimos la lectura del artículo de P. Beskow, 1994: Tertullian on Mithras, en Hinnells, J.R. *M.S.* 51-60.

avésticas en relación con el sacrificio del toro y el consumo del haoma.[101] Vermaseren ve esta comida entre los mitraistas como un acercamiento a la esperanza de salvación y la idea de renacimiento que ello implicaba.[102] El Banquete Sagrado celebrado en los misterios mitraicos debió ser una reproducción del que realizaron Mithra y el Sol en un tiempo mítico. El papel de los dos dioses es ocupado por dos iniciados destacados de la comunidad y los demás *mystes* representaban determinados papeles dentro de la escena, (véase fig. XIII). Por una parte, la comida tendría un significado o valor escatológico de unión con la divinidad por medio del consumo de las substancias sagradas, vinculadas simbólicamente con el toro primigenio. Pero también desempeñaba la función de ser un elemento central de la liturgia mitraica. La comunidad se reunía expresamente para celebrar dicho ceremonial, y también era el momento cumbre por el cual el nuevo iniciado era incorporado plenamente en la sociedad mistérica. Poco más podemos saber sobre las formas en que se desarrollaba el ritual.[103]

Junto a esta comida comunitaria también existe un episodio de la mitología de Mithra que parece debió de encontrar algún tipo de expresión litúrgica. En algunos paneles aparece representado el momento en que tanto Mithra como el Sol formalizan un juramento o acuerdo por medio de la fórmula de juntar sus manos, (véase fig. XIV). Esta *iunctio dextrarum* o *dexiôsis* también fue representada por los mitraistas, posiblemente al finalizar la comida ritual por la cual se acogía a un nuevo iniciado en la comunidad. Por

---

[101] *Dans le service Mazdean, le célébrant a consacré le pain et l'eau qu'il a mélangé avec le jus enivrant du Haoma préparées par lui, et il a consommé ces nourritures pendant la performance de son sacrifice. Ces usages anciens ont été conservés dans les initiations Mithraique, à moins que pour le Haoma, a été substitué le jus du vin.* Cfr. Cumont, F. 1956[1903]: *op. cit.* 158. A estos elementos, Cumont les atribuye la capacidad de producir unos efectos sobrenaturales sobre el iniciado que los consumía.

[102] Cfr. Vermaseren, M.J. 1982: *op. cit.* 51.

[103] Turcan ha sugerido la posibilidad de que hubiera una serie de lecturas y de enseñanzas catequéticas relacionadas con la ceremonia, destacando así el papel central que representaba dicho momento en la vida de las comunidades mitraicas. Cfr. Turcan, R. 1992: *op. cit.* 80. También es interesante la matización que hace J.P. Kane en su artículo The Mithraic cult meal in its Greek and Roman enviroment, en *MS* II, 313-351. Allí limita el testimonio sobre el pan y el vino de Justino a una ceremonia iniciática concreta y no al conjunto de la práctica del banquete sagrado en los mitreos. Para ampliar véase Beck, R. 1984: art. cit. 2083-4.

medio de esta unión de manos, el *Pater* que actuaba como representante terrenal de Mithra, acogía al neófito creando un vínculo de hermandad sólido, estarían unidos por medio de la *syndexi*.[104]

Vemos, pues, que la liturgia mitraica estaba articulada en su mayor parte en torno a la celebración de determinadas ceremonias que estaban en estrecha conexión con los episodios o hazañas que había protagonizado el dios Mithra en su estancia en el mundo. Pero junto a estas celebraciones que, de alguna forma, tienen un carácter general para la comunidad, también debemos tener presente el otro aspecto fundamental de la religión mitraica. Hemos hecho referencia antes al aspecto mistérico que definía el culto de Mithra. Este carácter mistérico se concretó no sólo en el secretismo que marca cada una de las actividades que se realizan en el interior de los mitreos, sino también en el protagonismo que adquiere la iniciación como vehículo de incorporación de los aspirantes a seguir al dios. El creyente se vincula a la comunidad después de pasar por un proceso ineludible, por el cuál le son revelados los secretos y las ceremonias que representan esta transformación simbólica que está experimentando. El iniciado no sólo en el Mitraismo, sino también en las demás religiones de carácter mistérico, entiende así el día de su iniciación como un nuevo cumpleaños, es decir, el *mystes* es *natus et renatus*.[105]

Frente a otras religiones mistéricas, parece que las iniciaciones mitraicas no se encontraban vinculadas a determinadas épocas del año, no había un momento preciso que emulase algún episodio relacionado con la divinidad. Al contrario, el iniciado iba reproduciendo las diferentes hazañas

---

[104] Cfr. Vermaseren, M.J. 1982: *op. cit.* 79; Turcan, R. 1993: *op. cit.* 86. Para profundizar en el gesto de la unión de manos en el Mitraismo, sugerimos el artículo de M. Le Glay, 1978: La ΔΕΞΙΩΣΙΣ dans les Mystères de Mithra, en *E.M.* 279-303.

[105] Burkert señala el modo como se concreta este acontecimiento en los Misterios de Eleusis, en el culto a Isis y en el de la Gran Madre. Cfr. Burkert, W. 1989: *op. cit.* 132-133. M. Eliade ha desarrollado bastante la cuestión de la muerte simbólica presente en las religiones tradicionales, y vinculadas generalmente con la inmersión en el agua o la realización de una muerte ficticia. También podemos encontrar este elemento de muerte simbólica como expresión de la iniciación en el Cristianismo Primitivo. Cfr. Campos, I. 2000: Muerte Real y Muerte Simbólica en el Cristianismo Primitivo: dos formas de identificación con el Salvador. *IV Simposio Internacional de la S.E.C.R., Milenio: miedo y religión*. La Laguna. (en prensa)

que había protagonizado Mithra, a lo largo de su período de iniciación.[106] El conocimiento que tenemos de las diferentes ceremonias que se realizaban dentro de los mitreos nos ha llegado principalmente por dos fuentes diversas: por una parte, el descubrimiento de frescos que decoran las paredes de algunos de estos lugares de culto, cuya interpretación nos sitúa ante las representaciones de algunas de estas ceremonias; por otra, el testimonio escrito de autores cristianos que polemizaron sobre las prácticas iniciáticas que existían entre los mitraistas, tanto para condenar su vinculación con el "demonio", como también para intentar presentar una imagen distorsionada de estos cultos. Tendremos ocasión de mencionar ambos testimonios cuando nos centremos un poco sobre cada uno de los grados que estructuraban la integración en los misterios mitraicos. Pero sí queremos adelantar una serie de elementos que parecen definir de manera general las características en que debían de realizarse estas ceremonias. Tanto en los frescos aparecidos en el mitreo de Capua,[107] como en algunos textos de autores cristianos[108] podemos reconocer la escena que define las iniciaciones secretas: el candidato aparece desnudo, con los ojos vendados, con las manos atadas a la espalda y acompañado de un *mystagogo*, que es quien lo introduce en la comunidad. La incorporación del neófito a la comunidad vendrá acompañada por un conjunto de pruebas donde se alternen los elementos simbólicos con ejercicios físicos (la inmersión, carreras, combates rituales, luchas, etc.) al final de las cuales debe demostrar su idoneidad, pero también habrá roto con su existencia anterior, para comenzar su nueva vida identificado con Mithra y beneficiado de la Salvación que éste otorga a todo aquél que ha sido iniciado en sus misterios.[109]

---

[106] *Le ceremonie iniziatiche mitriache non avevano lugo in un momento preciso, o in vari momenti ben definiti dell'anno.* Cfr. Cerutti, M. 1979: art. cit. en *M.M.*389.

[107] Vermaseren, M.J. 1971: *op. cit.* 26

[108] cfr. Tertuliano, *De Baptismo, 5;* Gregorio Nacianceno, *Oratio IV contra Julianum*, 89; Fírmico Materno, *De errore...* IV. 3

[109] Es importante aclarar que si bien la promesa fundamental de las Religiones Mistéricas reside en la convicción que se tiene de gozar de una bienaventurada Vida Eterna, sin embargo, existían una serie de beneficios que se comenzaban a experimentar en la Vida Terrena. La vida comunitaria y el espíritu de fraternidad implicaban una manera diferente de entender la situación personal del individuo en el conjunto de la sociedad en la cual vivía. Para ampliar las expectativas terrestres del seguidor de Mithra nos remitimos al artículo de Liebeschuetz, W. 1994: art. cit. 195-216; Sierra del Molino, R. 2000: art. cit. (en prensa).

La incorporación y participación en los Misterios Mitraicos se realiza en función de una estructura interna que se dispone en una escala de siete grados a los cuales va accediendo el iniciado progresivamente. El testimonio de Jerónimo sobre la jerarquía sacerdotal es confirmado a su vez por la información extraída de las inscripciones epigráficas y por la iconografía mitraica.[110] A su vez, cada uno de estos grados iniciáticos se encuentra bajo la protección o patronazgo de un planeta.[111] De menor a mayor tenemos: "Cuervo" (*Corax)* vinculado a Mercurio; "Novio" (*Nymphus)* con Venus como planeta; "Soldado" (*Miles*) unido a Marte; "León" (*Leo*) bajo el patronato de Júpiter; "Persa" (*Perses)* relacionado con La Luna; "Corredor del Sol" (*Heliodromus)* identificado con el Sol; por último "Padre" (*Pater*) que se relaciona con Saturno. La propia característica de la iniciación nos sitúa ante una estructura jerarquizada, a la cabeza de la cual se encuentra la autoridad máxima en cada comunidad que era representada por el *Pater,* el cual en algunos lugares podía llegar a ser denominado *Pater Patrum*,[112] presentando así un cierto rango de preeminencia sobre el conjunto de comunidades instaladas en una determinada localidad. Los grados mitraicos se agrupaban en torno a dos categorías, por una parte los tres primeros desempañaban una

[110] Jerónimo, *Epístola* CVII, 2. Este documento hace referencia a la intervención de un cristiano recién convertido, que en calidad de prefecto de Roma, protagoniza la destrucción de un mitreo. En dicho pasaje, nombre los siete grados presentes entre los mitraistas. Un testimonio valioso para el conocimiento del estos grados y su papel en la religión mitraica se encuentra en el mosaico del mitreo de *Felicissimus* en Ostia, (véase fig. XV). Sobre los grados mitraicos y sus funciones véase Merkelbach, R. 1982: *Weihegrade und Seelenlehre der Mithrasmysterien*. Opladen.

[111] La cuestión relacionada con la lista de planetas que aparecen vinculados a cada uno de los grados iniciáticos ha suscitado un debate historiográfico interesante entre los estudiosos del Mitraismo. Por una parte, este aspecto nos lleva a la cuestión del ascenso del alma, que menciona Celso en su obra, (cfr. Celso, *Discurso Verdadero,* 72). La pecularIedad de esta correlación de siete planetas es que su orden es diferente a los listados planetarios usados en la antigüedad: el orden caldeo, el orden egipcio, el orden de los días de la semana; tal y como aparecen en la obra de Macrobio, Proclo, Plotino o Servio. De igual manera, también se ha tratado de interpretar los relieves planetarios que aparecen en algunos mitreos, tratando de relacionarlos bien con los grados iniciáticos, bien con los días de la semana (para el caso de los mitreos de Ostia, véase Bianchi, U. 1979: art. cit. en *M.M.*33; Beck, R. 1979: art. cit. en *M.M.* 529. Otro aspecto a destacar es la primacía que ejerce Saturno con respecto al Sol. Bianchi subraya las contradicciones que representaría la relación de Mithra con el Sol, pero al mismo tiempo con Saturno. Vermaseren lo intenta aclarar atribuyendo un papel simbólico a cada uno de los grados máximos, asumiendo una determinada función: Mithra-Pater-Saturno; Sol/Cautes-Heliodromus-Sol; Luna/Cautopates-Perses-Luna. Cfr. Vermaseren, M.J. 1971: *op. cit.* 22.

[112] Cfr. *CIMRM* I, 336, 369, 378, 400, 401, 402, 403. CIL XIV S, 4314; CIL XIV, 403

función de servidores y colaboradores (ύπηρετουντες) en las ceremonias que definían la liturgia mitraica, en especial en el Banquete Sagrado, mientras que los otros grados restantes desempañaban una función participativa en la liturgia (μετέχοντες)[113]

El origen de esta estructuración en torno a siete grados parece responder a una progresiva evolución de los misterios llegados desde Asia Menor. Algunos de los grados nos pueden llevar a una concepción más antigua, especialmente por la correlación directa que manifiestan con respecto a la imagen tauróctona, (por ejemplo, los cuervos y los leones).[114] Mientras que otros, pudieron responder a aspectos organizativos de toda comunidad o a elementos simbólicos relacionados con el propio mito o la teología mitraica.[115]

El *Corex* constituía el grado más bajo y es seguro que desempeñaría funciones relacionadas directamente con el servicio a todas las ceremonias litúrgicas que se realizaban en los mitreos. Su vinculación con Mercurio[116] y el papel que ejerce en el icono tauróctono (es el que parece transmitir la orden a Mithra de que sacrifique al toro) ha llevado a que se le interprete bajo la función de mensajero e intermediario dentro de las comunidades.

---

[113] Cfr. Loisy, A. 1990[1912]: *op. cit.* 129. Junto con estos grados iniciáticos, también ha aparecido en las inscripciones otro conjunto de designaciones mitraicas, que pudieron marcar algún tipo de estructuración dentro de algunos grados: *stéréôtes, sophistês, syndexios, petitôr* (o postulante), *melloléôn, antípater.*

[114] Porfirio habla del uso de máscaras por parte de los representantes de dichos grados, usadas en determinadas ceremonias iniciáticas. Cfr. *De Abstinentia...* IV, 16. También se ven estas máscaras en el bajorrelieve de Konjika, cfr. Cumont, F. 1956[1903]: *op. cit.* 159.

[115] Turcan es partidario de entender de este modo la formación de esta estructura en siete partes. Cfr. Turcan, R. 1993, *op. cit.* 82. Ogawa teoriza sobre el origen de los siete grados relacionándolo con la simbología de la escalera celestial y buscando elementos de origen persa. De tal modo concluye: *it is possible that the Mithraic Platonists in Syria combined Platonic psychology with Persian symbolism into a Mithraic soteriology of the seven gates.* Cfr. Ogawa, H. 1978: Mithraic Ladder Symbols, en De Boer, M. et Edridge, T.A. (eds.) *Hommages à M.J. Vermaseren.* II. EPRO 68. Leiden, 857.

[116] Becati menciona una inscripción donde Mercurio es presentado como protector de los *cuervos*. Cfr. Becati, G. 1954: *Scavi di Ostia, II. I mitrei*. Roma, 105-112.

El iniciado podía promocionar hasta el grado de *Nymphus*, cuya función dentro de la comunidad nos es desconocida. Este título ha sido interpretado en función de una referencia a un posible matrimonio sagrado entre el dios y el iniciado.[117] La vinculación con el planeta Venus, los símbolos que lo acompañan en el fresco del mitreo de Felicissimus y una referencia del autor cristiano Fírmico Materno que menciona a un "joven esposo" parecen confirmar esta interpretación. Vermaseren interpreta una figura que aparece en uno de los frescos del mitreo de Capua con el *nymphus*, que interviene en una ceremonia iniciática ofreciendo un beso de saludo (*osculum*) al iniciado.[118] Sin embargo, no podemos dejar de señalar la definición que realizó Cumont sobre este grado. En su interpretación de las fuentes escritas, él se refiere a este segundo grado como (*κρύφιος*) "Oculto"; de ahí que concluya que estos individuos debieron de representar una función negativa, al margen de la comunidad.[119]

La información que disponemos del último de los grados inferiores es algo más extensa. Su nombre *Miles* puede estar relacionado con la práctica mistérica que realizaron los piratas cilicios o también puede hacer referencia a la vinculación que desde siempre tuvo el dios con los estamentos militares.[120] Tertuliano nos ha dejado varios párrafos donde hace referencia a algunas de las ceremonias que se vinculaban con la iniciación de este grado.[121] El paso del

---

[117] Cfr. Turcan, R. 1993: *op. cit.* 87.

[118] Cfr. Vermaseren, M.J. 1971: *op. cit.* 34.

[119] Cfr. Cumont, F. 1956[1903]: *op. cit.* 154. A. Loisy sigue al pie de la letra la interpretación de Cumont, y se extiende aún más vinculando a los miembros de este grupo con *la clase de los adolescentes, llegados a la pubertad y sometidos a un régimen especial.* Cfr. Loisy, A. 1990[1912]: *op. cit.* 129.

[120] Ya tendremos ocasión más delante de profundizar en esta cuestión, para indagar sobre la antigüedad de dicha denominación y su paralelo en el culto oriental a Mithra.

[121] El conocimiento de Tertuliano de estas prácticas mitraicas se ha explicado tradicionalmente teniendo en cuenta la relación que tuvo el autor cristiano con el medio militar romano antes de su conversión. En su libro *De Corona,* 15 hace una descripción detallada de una escena relacionada con la iniciación del *miles*. Es significativo el elemento simbólico de la espada y la corona, junto con el juramento de fidelidad con el que finaliza dicha ceremonia: *qui* (i.e. *miles*) *cum iniatiatur in spelaeo, in castris vere tenebrarum, coronam interposito gladio sibi oblatam, quasi mimum martyrii, dehinc capiti suo accomodatam monetur obvia manu a capite pellere et in humerum, si forte, transferre, dicens Mithram esse coronam suam. Atque exinde nunquam*

iniciado a este grado debía implicar una profundización en su incorporación a la comunidad mitraica. El *Miles* reconocía su total disposición respecto a la voluntad de Mithra, y por ello, soportaba una serie de pruebas físicas,[122] entre las que parece encontrarse combates simulados, así como juramentos de fidelidad exclusiva a Mithra.

Con el grado siguiente, el iniciado entraba en una categoría que le permitía participar más activamente en el conjunto de ceremonias mitraicas. Resulta significativo comprobar cómo el grado de *Leo* debió de representar en las comunidades mitraicas algún papel especial; la abundancia de testimonios

---

*coronatur, idque in signum habet ad probationem sui, sicuti temptatus fuerit de sacramento, statimque creditur Mithrae miles, si deiecerit coronam, si eam in deo suo esse dixerit.* También menciona este episodio en *De Praescriptione*...40. Vermaseren ha relacionado este pasaje con uno de los frescos del mitreo de Capua, aunque su conclusión, al no poder afirmar la presencia de una espada, no le permite identificar plenamente la escena relatada por Tertuliano. Cfr. Vermaseren, M.J. 1971: *op. cit.* 38-41. En otro pasaje, (*De Baptismo,* 5) el escritor hace referencia a la práctica de una ceremonia de purificación vinculada a este grado y que parece tener semejanzas con el bautismo cristiano. En cualquier caso, el uso del agua como símbolo de limpieza de los pecados está presente no sólo en las demás religiones mistéricas, sino que forma parte del común de la religiosidad humana. Sobre el valor simbólico del agua nos remitimos a los distintos trabajos de M. Eliade, 1980: *Images et Symbales*, Gallymard; 1975: *Iniciaciones místicas*. Madrid; 1957: *Lo Sagrado y lo Profano.* Madrid; también Burkert, W. 1989: *op. cit.* 132 ss.

[122] Gregorio Nacianceno se refiere a estas pruebas físicas relacionadas con las iniciaciones mitraicas. Cfr. *Oratio XXXIX, Ad Lumina.* 5. Respecto a los combates simulados, sabemos por la iniciación que recibió el emperador Cómodo, que en el transcurso de uno de estos combates, debió de ocurrir un accidente y murió realmente una persona. Cfr. Lampridio, *Historia Augusta, Cómodo*, 9. Una cuestión que ha llamado mucho la atención con respecto a la iniciación del *miles* tiene que ver la mención que hace Tertuliano, *De Praescriptione*... 40; *De Corona,* 15 sobre la grabación de una marca (*signat in frontibus milites suos*) al final de la ceremonia. Este hecho se ha relacionado tradicionalmente con un relieve del emperador Hostiliano, donde aparece con una X marcada en su frente. Independientemente de que este argumento ha llevado a autores como Heintze a hablar del carácter mitraico de dicho emperador, el debate historiográfico ha versado sobre la práctica de la *signatio* en los misterios mitraicos. Cumont (1956[1903]: *op. cit.* 161-2) aceptó la información de Tertuliano y abrió el camino a aquellos autores que han hablado de la existencia de dicha marca en la frente de los iniciados al tercer grado. Dölger ha matizado sobre dicha marca, aclarando que en todo caso no debió ser una X (símbolo solar) sino una M, y, además, no se trataría de una impresión, sino de un tatuaje. Todas estas opiniones son revisadas luego por P. Beskow (1979)en su artículo Branding in the Mysteries of Mithras? En *M.M.* 487-501. Beskow desmonta la teoría propuesta por Heintze y niega la posibilidad de plantear abiertamente la práctica de la *signatio* en el Mitraismo a partir de las fuentes literarias e iconográficas. La práctica del tatuaje sí está confirmada para los *mystes* de Isis, Atis y Baco, al igual que los soldados romanos solían ser marcados en el brazo. El testimonio de Tertuliano está ahí, y no sería descabellado pensar que en consonancia con los ejemplos antes señalados, existiese algún tipo de gesto a modo de tatuaje que demostrase la total disposición del *miles*, una vez que había pasado a formar parte del la *Militia Mithrae*.

epigráficos donde se hace mención de este grado, sólo es equiparada por las referencias al rango de *Pater*. La ceremonia de iniciación vinculada a los leones confería una gran importancia a la cuestión de la purificación, creemos que para marcar más abiertamente la ruptura entre una categoría y otra a los iniciados. Porfirio nos cuenta:

*En los misterios leontinos se vierte miel en lugar de agua en las manos de los iniciados para purificarse, se les ordena que mantengan las manos limpias de todo lo que pueda causar pena, daño o mancha, y al ser el fuego purificador, ofrecen lustraciones especiales, como corresponde a un iniciado, rechazando el agua por considerarla enemiga del fuego. También le purifican con miel la lengua de todo pecado*.[123]

El cuerpo de los leones debió desempeñar una función destacada, dentro de las comunidades: en las distintas representaciones del mitreo de Santa Prisca, nos aparecen representados con una túnica de color rojo y participan activamente en las ceremonias iniciáticas de otros grados,[124] además de la figura del Leontocéfalo y su vinculación con los leones que ya hemos comentado antes.

El Persa es el elemento que más directamente parece recordar el origen del dios que preside los misterios. En su ceremonia iniciática también intervenía la miel, aunque recibía en este grado una función protectora.[125] La función del persa no acaba de quedar muy clara, aunque parece relacionársele

---

[123] Cfr. Porfirio, *La Gruta de las Ninfas,* 15. El papel de la miel en las ceremonias mitraicas tiene un papel simbólico. La miel es mencionada como elemento purificador en un texto de Gregorio Nacianceno, (*Oratio IV, Contra Iulianum,* 52) cuando describe cómo el emperador Juliano la utiliza para limpiar sus manos tras haber sostenido la ostia consagrada. Los leones van a estar vinculados estrechamente con el fuego, especialmente como elemento purificador y representante del consumo del tiempo. La miel viene a presentarse como un símbolo del fuego, es el fuego líquido, y en tal sentido es utilizada en la iniciación del león. Cfr. Gwyn Griffiths, J. 1982: The concept of divine Judgement in the Mysteric Religions, en *S.C.O.* 210 ss.

[124] Para profundizar en la función de este grado, nos remitimos al artículo de C. Aloe Spada, 1979: art. cit. en *M.M.* 639-648.

[125] Cfr. Porfirio, *La Gruta...,* 16. Sobre la función de la miel como símbolo de conservación, nos remitimos a R. Turcan, 1975: *op. cit.* 69-70.

con el elemento de renovación vegetal que está presente en la teología mitraica, en tanto que se le presenta como guardián de los frutos y vinculado con el grano, que es la base del pan de la celebración del banquete. En el relieve de Konjika, aparece vestido con traje oriental y gorro frigio, al modo como es representado el propio dios.

El grado superior correspondía a aquellos que se vinculaban con el Sol, los *Heliodromi*. Recibía los atributos del Sol (la llama, la corona radiante y el látigo); si bien, se ha interpretado que no representarían propiamente al astro, sino que hacen referencia a aquél que hizo la carrera antes que ellos; es decir, fue Mithra quien en el carro solar ascendió a los cielos, haciendo dicha carrera. De tal manera, participa de la ambigüedad que ya habíamos mencionado en lo referente a la relación que existe entre el propio Mithra y Helios; sin embargo, en la liturgia mitraica, los representantes de este grado ocuparían el lugar del Sol. Así lo vemos en el Banquete Sagrado, donde junto con el *Pater* ocuparía el otro lugar destacado.

En la cúspide de esta escalera iniciática se encontraría el grado del *Pater*. Desempeñan la representación de Mithra dentro de cada comunidad, y, por tanto, sobre ellos reposa la máxima autoridad en relación con las decisiones tanto religiosas como terrenales que pudieran afectar a cada mitreo. La existencia de personajes con unas atribuciones superiores a las del simple *Pater*, (lo que habíamos denominado *Pater Patrum*) lleva a pensar en la existencia de algún tipo de relación en el ámbito urbano o regional, en el cual se reconociese la autoridad moral de un determinado individuo sobre las comunidades asentadas en dicha zona. Esto podría darnos una explicación de la relativa homogeneidad doctrinal, ceremonial e iconográfica, que existe desde un extremo a otro del mundo romano. El *Pater* presidía las ceremonias que se realizaban en los mitreos, especialmente en todas aquellos ritos que estuvieran vinculados con la incorporación de neófitos en la comunidad.[126]

---

[126] La figura del *Pater* es identificada por Vermaseren en los frescos de escenas iniciáticas del mitreo de Capua. Cfr. Vermaseren, M.J. 1971: *op. cit.* 48 ss.

***Composición social y relaciones con el exterior de los misterios.***

De alguna manera hemos intentado hasta ahora indagar en los elementos que por sí mismos componían la práctica mistérica del culto a Mithra. Pero tal vez sea conveniente plantear qué podía encontrar el individuo que acudía a ellos. Junto con las promesas de salvación y vida eterna que estaban inherentes a las religiones mistéricas que se desarrollan en Occidente en el comienzo de la Era, debemos reconocer el componente psicológico que encerraba el conjunto de prácticas rituales desarrolladas en un ambiente comunitario. Las promesas escatológicas que puede ofrecer Mithra tienen lugar en el transcurso de una experiencia social, en la cual, el hombre que es iniciado crea lazos de pertenencia a otro grupo, diferente al de la familia, la tribu, la *Urbs* o el Estado. La experiencia mitraica es una experiencia comunal, en la cual el *mystes* encuentra una nueva casa, una nueva gente y una nueva identidad. El conjunto de celebraciones y ceremonias que se realizaban en los mitreos iban encaminadas a reforzar la esperanza de cada iniciado y también le permitían dar un sentido a su vida cotidiana. S. Laechuli lo resume más claramente: *the merchants and slaves continued their business happily, after finding communal and psychological satisfaction. It was the genius of this urbanized Romanized Mithraism to offer man a new life by leaving him right where he was*.[127]

Tradicionalmente se ha asumido la afirmación lanzada por Cumont sobre la amplia variedad en la extracción social de los seguidores del dios Mithra y el supuesto grado de "democratización" al que habría dado lugar la pertenencia a dicho culto.[128] La presencia entre los grados mitraicos de representantes de todas las escalas sociales, desde esclavos hasta emperadores,

---

[127] Cfr. Laechuli, S. 1967: Mithraic Dualism. En Laechuli, S. (ed.) *Mithraism in Ostia*, Chicago. 64

[128] Cfr. Cumont, F.1987[1906] : *op. cit.* 132.

ha sido un hecho que, por una parte ha permitido plantear el importante grado de implantación que en algunos momentos debió de tener el culto mitraico; y también ha dado pie a que se plantee esta imagen de los mitreos como lugar de encuentro de la sociedad romana.[129] Sin embargo, entre los estudiosos que han dedicado un interés especial por estudiar los aspectos sociales del Mitraismo, hemos encontrado un cierto rechazo a estas generalizaciones en relación con la composición social y la supuesta igualdad entre los grupos sociales. El Mitraismo, como recuerda R.L. Gordon, es utilizado en el ámbito militar romano como un instrumento que refuerza la propia estructura jerárquica de las legiones y el espíritu de disciplina y sacrificio propio de la vida militar.[130] Es destacable el papel que debieron de representar en muchos mitreos de campamentos del *Limes* los oficiales, quienes tuvieron un especial protagonismo no sólo en la introducción del culto, sino posteriormente en los grados más altos de la escala iniciática. También habría que tener en cuenta una serie de factores que podrían matizar la imagen igualitaria que se tiene con respecto al acceso a los grados. Hemos mencionado la rígida estratificación que caracteriza a la comunidad mitraica, donde cada cuerpo y cada individuo tiene bien especificado su papel dentro de la liturgia, y donde existe una distinción global entre sirvientes y participantes. Esto lleva a suponer que debió de existir algún tipo de discriminación con respecto al acceso a los grados superiores, estando estos reservados a los individuos que hubieran adquirido un determinado reconocimiento dentro del entramado social de cada localidad. El nivel cultural podría presentarse como otro factor diferenciador, ya que los componentes filosóficos y esotéricos presentes en la teología mitraica requerían un cierto grado formativo que lo convertía en inaccesible a iletrados o carentes de formación. Otro factor podría derivarse del derecho del

[129] No podemos obviar el atractivo que podía representar para los elementos más bajos de la sociedad romana la pertenencia a las religiones mistéricas. No sólo por la promesa religiosa que estaba presente en cada una de ellas, sino, como aclara Alvar, por la *expectativa de integración en el cuerpo cívico, que pudiera verse incrementada con la integración en el credo mistérico. En él, puede establecer relaciones sociales interestamentales que lo promuevan, puede controlar recursos ajenos formando parte del clero.* Cfr. Alvar, J. 1991: art. cit. 83.

[130] Cfr. Gordon, R.L. 1975: Mithraism in Roman Society: social factors in the explanation of Religious change on the Roman Empire. En *Religion* 2, 92-121. También en Helgeland, J. 1986: art. cit. 1497-8.

presidente de la comunidad a decidir quién accedía a la iniciación, de ahí que pudiera marcar la pauta de composición social de cada mitreo.[131]

Un elemento que se ha convertido en fundamental, para cualquier intento de acercamiento a la composición social presente en las comunidades mitraicas, ha sido el testimonio epigráfico.[132] A través de estos documentos recogidos en las recopilaciones de Cumont y Vermaseren[133] comprobamos cómo los iniciados en los distintos grados mitraicos hacen pública confesión de su pertenencia a dicha comunidad, incluyéndolo como un rasgo distintivo o un elemento más de su *cursus honorum*. La composición social de los mitreos está formada por esclavos, libertos, comerciantes, caballeros, senadores e, incluso, algún emperador. Esto significaba que en muchos casos el criterio de ciudadanía romana no fuera el común entre estos hombres, sino, simplemente su atracción por la personalidad del dios Mithra. El protagonismo que en muchas comunidades debieron de representar individuos de procedencia oriental (como ya aclaramos arriba, se trataría muy posiblemente de asiáticos de habla griega, relacionados con Asia Menor y Armenia) llevó a que en dichas comunidades durante cierto tiempo ostentasen los grados más altos.[134]

---

[131] Estos factores de discriminación no deben primar la posesión de la ciudadanía frente a la ausencia de ésta, ya que son muchos los ejemplos de libertos o individuos de procedencia oriental que lograron alcanzar grados superiores. Por tanto, estos personajes podrían ya gozar de prestigio y formación para no encontrar obstáculos en su progreso iniciático. Para ampliar estas consideraciones nos remitimos al artículo de R. Rubio, 1995: La iniciación mitraica y la supuesta subversión del orden social. En Alvar, J. et alii (eds.) *Ritual y Conciencia Cívica.* Madrid, 215-225.

[132] Si bien hay que tener en cuenta las limitaciones informativas que nos puede proporcionar esta fuente, no sólo en relación con lo que ha sido hallado, sino también por el carácter sesgado de dicho testimonio. Los costos de cualquier trabajo epigráfico, junto con la consideración cultural y social que llevaban implícitos podían dejar fuera a todo un grupo social (esclavos o pobres) que no pudieran permitirse un recuerdo en piedra.

[133] La colección EPRO ha potenciado la publicación de estudios que permitieran la recopilación de la documentación existente sobre religiones orientales a lo largo de todo lo que fue el Imperio Romano. En este trabajo ya hemos mencionado los estudios de Blawatsky, Turcan, Walters, García y Bellido, etc. En España, J. Alvar revisó las conclusiones de García y Bellido sobre Hispania y Lusitania, y a través de un proyecto de la DGYCIT ha dirigido varias tesis doctorales sobre la implantación de las Religiones Orientales en Etruria, Galia Narbonense y Cisalpina.

[134] Walters, V. 1974: *op. cit.* 36.

Un aspecto singular que va a presentar el culto mitraico respecto a las otras religiones mistéricas que florecen en Roma durante este período va ser su postura con respecto a las mujeres. Tendremos ocasión en el siguiente capítulo de detenernos y aclarar los posibles orígenes de dicha actitud, si bien, ahora vamos, simplemente a constatar una realidad. El Mitraismo excluía de entrada a la población femenina que sí podía participar en el culto a los demás dioses mistéricos (Isis, Cibeles, etc.) Si bien, un texto de Porfirio (*De Abstinentia*, IV, 16) menciona la presencia de mujeres en un grado iniciático, recibiendo el nombre de *hienas*, hoy en día se ha desechado dicha información, atribuyéndolo a alguna confusión del autor neoplatónico. De igual manera, Cumont, ha querido explicar y compensar la ausencia de mujeres en el Mitraismo, planteando la posibilidad de que dadas las relaciones estrechas entre Mithra y Cibeles en la región minorasiática, hubiese existido algún tipo de vínculo entre ambos cultos mistéricos en territorio romano y las mujeres habrían podido acudir a la Gran Madre para suplir su exclusión del Mitraismo.[135] Esta hipótesis es sugerente, aunque no existe la información que permita plantear con suficiente rigor esas "relaciones" que pudieron existir entre ambos cultos mistéricos.

La ausencia de mujeres dentro de la práctica cultual mitraica no debe llevarnos a pensar, sin embargo, que el género femenino fuera totalmente ajeno al culto dedicado al dios Mithra. Aunque una de las condiciones intrínsecas a estas religiones es su carácter mistérico y, por tanto, debió de existir un riguroso secreto en lo referente a la comunicación exterior de lo que se realizaba dentro de los mitreos;[136] sin embargo, podemos conjeturar que

[135] Cfr. Cumont, F. 1956[1903]: *op. cit.* 189-190: *Dans conciliation les prêtres du Magna Mater, les sectaries de Mithra ont obtenu le support d'un clergé puissant et officiellement reconnu, et si partagé dans quelque mesure dans la protection l'a offert par l'État. Plus loin, depuis hommes seulement était des permited pour participer aux cérémonies secrètes de la liturgie Persane, les autres Mystères à que les femmes étaient des admitien ont dû former quelque espèce d'alliance avec le fondateur, les faire compléter. La Grande Mère, a réussi donc à la place d'Anahita; elle avait son Matres, comme Mithra avait son Patres.*

[136] *Tal vez, querido lector, pretendas saber lo que se dijo y lo que hicimos allí, y yo te lo diría si pudiera; lo sabrías si pudiera escucharse, pero es que tanto los oídos que lo oyeran como la lengua que lo dijera contraerían la misma pena.* El *secreto arcano* es la fórmula a la recurre Apuleyo para no describir en su novela el conjunto de prácticas vinculadas a la iniciación del

muchas mujeres debieron de conocer a través de sus maridos, padres o hermanos algunos de los conceptos relacionados con la religión mitraica. De tal manera, es posible encontrar la presencia de mujeres a la hora de erigir inscripciones o esculturas dedicadas a Mithra, e incluso haciendo donaciones. Un ejemplo de esto ha sido la inscripción conocida como *la Oración de Cascelia*, donde una mujer dirige sus ruegos a Mithra entre otros dioses.[137] De igual manera, encontramos a mujeres como dedicantes de inscripciones a algún familiar y donde está presente el grado que ocupaba entre los iniciados mitraicos.[138]

Frente a las otras religiones mistéricas, que desde el momento de su implantación dentro de las fronteras del Imperio habían instrumentalizado un conjunto de prácticas y procesiones que permitieran vincular al conjunto de la ciudadanía (tanto la iniciada, como la no iniciada), la religión mitraica renunció siempre a cualquier tipo de ceremonia que pudiera tener un carácter público; más aún, los mitreos presentaban una estructura particular que impediría que desde el exterior pudiera verse en ningún momento qué ocurría en su cámara principal. En cierto sentido, esto fortalecía el vínculo de hermandad y secretismo que residía en cada comunidad, al mismo tiempo que, cara al

---

mystes isíaco. *Cfr Apuleyo,* El Asno de Oro. *XI, 23.* Petronio también alude a esta práctica en relación con el culto a Priapo: *Temo que la indiscreción natural en vuestra edad os impulse a revelar lo que visteis en el santuario de Príapo, iniciando así al vulgo profano en los secretos de los dioses*. cfr. Petronio*, Satiricón*, *XVII.* Dicha premisa la observamos entre los cristianos, en un texto de Ambrosio (De mysteria, 9. 55) podemos leer: *Con lo que quiere dar a entender que este misterio debe permanecer en ti sellado (signatum debere apud te manere mysterium), para que no sea profanado por las obras de una mala vida y por la profanación de la castidad, para que no se divulgue entre los que no conviene, para que no se disipe entre los malvados por una verbosa locuacidad. Por consiguiente, buena ha de ser la guarda de tu fe, para que persevere inviolada la integridad de la vida y del silencio*. También hace referencia a esta práctica Minucio Félix en el capítulo X de su Octavio, reconociendo la efectividad de este secretismo exterior.

[137] Sobre este asunto nos remitimos al estudio de G. Mussies, 1982: Cascelia´s Prayer, en *S.C.O.* 156-167.

[138] Es el caso de la siguiente lápida sepulcral hallada en Montpellier (la *Sextantio* romana): *D(IS) M(ANIBUS) / P(UBLI) ANTHI LOGI / PATRIS SACRORUM / CORNELIA LUCI FIL(IA) / D(E) S(UO) P(OSUIT)*. Aquí vemos a una hija dedicando la lápida a su padre que había sido un *Pater* de la comunidad de dicha ciudad. Cfr. Sierra, R. 1993: *op. cit.* 164.

exterior, permitía mantener firme el espíritu de oferta alternativa frente a las formas religiosas tradicionales.[139]

Esta situación nos lleva directamente a plantear cuál pudo ser la relación del culto mitraico con el poder político romano. La primera mención que se hace del dios relacionado con un emperador romano es aquella en que Nerón era identificado por Tirídates como encarnación del Mithra iranio. No podemos hablar aquí ni de elementos mistéricos, ni de una relación de dicho emperador con el dios. En ningún momento, el culto a Mithra gozó del reconocimiento oficial por parte de los emperadores romanos. A pesar de que algunos de ellos llegaron a ser iniciados en sus prácticas (el caso de Cómodo como ya comentamos antes), e incluso otros permitieron la construcción de mitreos en espacios imperiales (Septimio Severo y Caracalla), la presencia de Mithra en documentos oficiales se ve reducida a una emisión monetaria por parte de Gordiano III en la ciudad de Tarso,[140] y a la inscripción que hacen en *Carnuntum* los emperadores de la Tetrarquía, denominándole *fautor imperii sui*.[141] Una vez que ya hemos aclarado que las referencias *Sol Invictus* no tenían necesariamente una relación específica con el culto a Mithra,[142] también debemos matizar que muchos de estos emperadores tuvieron tímidos acercamientos al Mitraismo, motivados en gran medida por el espíritu sincretista que predominó durante el siglo III d.C. especialmente en torno al

---

[139] En el origen, este carácter alternativo estaba presente en cada uno de estos cultos orientales. Sin embargo, progresivamente, el Estado fue interviniendo (de forma directa o indirecta) siempre alerta ante cualquier movimiento que pudiera poner en cuestión el orden social y político imperante. Aunque el carácter exótico e individualizante pervivió, todas estas formas religiosas alternativas quedaron "domesticadas" por los intereses generales del Poder romano. Cfr. Alvar, J. 1991: *op. cit.* 82-83.

[140] Cfr. Martin, J.P. 1998: *Pouvoir et Religions. De l'avenement de S. Sévere au Concile de Nicée, 193-325 ap. J.-C.* Paris, 88. Mac Dowall hace un estudio de la ausencia de referencia a Mithra en la ceca de Roma, señalando la contradicción entre el papel público de Mithra en Oriente y su privacidad en Occidente. Cfr. Mac Dowall, D.V. 1979: Sol Invictus & Mithra. Some evidence from the Mint of Rome. en *M.M.* 559-571.

[141] Cfr. CIMRM, 1698 = CIL III, 4413.

[142] Cfr. Supra, n.48. Simon pone en duda estas identificaciones, matizando mucho la ligereza de Cumont y Bidez cuando daban excesiva importancia a todos los testimonios que hablaban de las relaciones entre los emperadores y el Mitraismo. Cfr. Simon, M. 1979: Mithra et les Empereurs, en *M.M.* 411-428.

culto solar y que degeneró en el ensayo enoteísta de Heliogábalo. De igual manera, los emperadores fueron conscientes del peso que el Mitraismo llegó a tener entre el estamento militar, de ahí que algunas dedicaciones o actuaciones pro-mitraicas estuviesen en la línea de asegurarse el apoyo de determinadas legiones.[143] Se ha destacado la contraposición que existió entre el Mithra Oriental ecuménico y accesible a la identificación por parte de todo el pueblo, frente al Mithra Occidental mistérico, oculto y restringido.[144] La explicación que podríamos adelantar ahora, ya que nuestra intención es volver sobre esta cuestión en el capítulo siguiente, es que la clara vinculación de Mithra con su origen persa, estaba presente en la conciencia de los romanos. Esto significaba que la referencia inmediata a la que se unía este dios era a la de su relación con el país que desde la derrota de *Carras* se había constituido en el enemigo por antonomasia de los romanos (sustituyendo así a los cartagineses). Que el Imperio o el emperador declarase públicamente su filiación o identificación con Mithra, implicaba algún tipo de reconocimiento de la superioridad por parte del enemigo tradicional. Desde el poder político, se debía de tener muy en cuenta el sentimiento anti-persa o anti-parto[145] que existía entre los ciudadanos del Imperio.

---

[143] Como pudo ser la restauración del mitreo de Carnuntum y la referencia a Mithra como *defensor del Poder*.

[144] Cfr. Belardi, W. 1979: Il Mithraismo e i suoi rapporti con il potere político, en *M.M.* 385.

[145] Este mismo sentimiento es el que utiliza un autor cristiano, Fírmico Materno para echar en cara a los romanos seguidores de Mithra, que están poniendo su fe en un dios enemigo: *Entonces, ¿qué respetas? En sus templos (se observa) rigurosamente (la liturgia) de los magos según el rito pérsico, ¿por qué no alabas a los persas más que en sus prácticas? Si te juzgas digno del nombre romano, qué haces sirviendo así las liturgias de los persas, las leyes de los persas... (De errore profanorum religionorum.* V, 2)

## CAPITULO III.

# ELEMENTOS DE CONTINUIDAD.

Hemos podido acceder a lo largo de los dos capítulos anteriores al desarrollo histórico de lo que ha sido el culto al dios Mithra en Oriente y en Occidente. Llegado este momento, debemos dirigir ahora nuestra atención hacia el asunto que preside nuestra investigación en torno a este dios antiguo. La intención que acompaña a la amplia exposición que hemos hecho del culto a Mithra en los ambientes iranios y luego romanos no es otra que poder tener presente los elementos que se manifestaron en cada marco geográfico. Esto quiere decir que existieron grandes y evidentes diferencias en el modo en que Mithra fue adorado en una región y otra; pero, sin embargo, también se puede afirmar un cierto grado de continuidad. De tal manera, que surge la necesaria pregunta en torno a cuál pudo ser la relación que existió entre el dios venerado entre los persas y el dios que presidía los misterios. Esta cuestión no es nueva, ya que entre los propios contemporáneos a los misterios mitraicos existió un entendimiento de la conexión que había entre Mithra y su vinculación con el mundo persa.[1]

Sin embargo, asistimos a un interesante debate historiográfico, al cual pretende contribuir el presente trabajo, que ha enfrentado las opiniones de especialistas en Mithra y el Mitraismo, en torno a la polémica cuestión de la continuidad entre el dios oriental y el occidental. A principios del siglo XX, F. Cumont expone su teoría en la cual presenta a los misterios mitraicos como una evolución del mazdeísmo iranio. Este autor entendía que existía una

conexión ineludible entre una práctica religiosa y la otra, manifestada principalmente por la presencia de ideas teológicas mazdeístas y el protagonismo que él confería a los magos en la propagación del culto a Mithra en Asia Menor y en la propia Roma.[2] Esta opinión continuista se ha encontrado principalmente con la oposición de dos autores: S. Wikander y R. L. Gordon. El primero, presentaba dos argumentos para refutar la hipótesis de Cumont. Por una parte, planteaba que la formación de los misterios se había producido en los Balcanes; por otra, quiso confirmar que el dios de ambos modos religiosos era diferente debido a las variaciones etimológicas que se producían en algunas inscripciones.[3] La crítica de R.L. Gordon se dirige hacia el fundamento teórico sobre el cual Cumont articuló su investigación respecto a estos elementos iranios presentes en el mitraismo romano; de tal manera, cuestiona muchas de las conclusiones a las que llegó Cumont, ya que las considera, en algunos casos, prematuras; en otros, Gordon ve una cierta predisposición del investigador belga que le llevaba a encajar las piezas en función de su premisa de partida: entender el Mitraismo como una religión irania. De ahí que la conclusión de Gordon se dirija a la consideración de la teoría de Cumont como un tanto ligera.[4]

Frente a estas opiniones y enlazando con la línea establecida por Cumont, podemos destacar dos autores que han desarrollado trabajos que intentan consolidar la idea de continuidad entre el Mithra iranio y el Mithra de los misterios. G. Widengren considera que existen suficientes elementos que nos permiten afirmar la estrecha relación que existió entre una práctica religiosa y

---

[1] Son varias las referencias que hemos hecho en el capítulo anterior donde encontramos la mención de Mithra como dios pérsico o la identificación de los misterios como algo proveniente de Oriente. Cfr. *supra*.

[2] *La couche fondamentale de cette religion, sa strate inférieure et primordiale, est la foi d'Iran ancien de qu'il a pris son origine.* Cfr. F. Cumont, 1956[1903]: *Les Mysteries de Mithra.* Brussels, 30.

[3] Ya hablamos en el capítulo I (pág. 5) sobre la teoría de Wikander con respecto a la diferencia entre *Μιθρης* y *Μιθρας*. El argumento de los Balcanes ha sido desechado por poco profundo; al igual que la diferenciación etimológica, ya que es rechazada por excesiva. Cfr. Wikander, S. 1951: *Études sur les mystères de Mithras.* I. Lund. 18 ss.

[4] Cfr. Gordon, R.L. 1975: Franz Cumont and the doctrines of Mithraism, en *M.S.* 215-248.

la otra; al mismo tiempo que intenta rastrear el momento preciso en que debió de producirse el cambio o evolución hacia la forma cultual que se estableció en el mundo occidental.[5] El trabajo de L.A. Campbell se centra en estudiar el componente iránico que, a su entender, está presente en los monumentos de los misterios y acaba por reconocer que en estas expresiones artísticas existen elementos orientales (en gran medida persas) relacionados con el aparato simbólico e ideológico utilizado en Persia para expresar ideas sobre la Creación, la Naturaleza, el destino de las almas, etc.[6]

El elemento que agrupa estas diferentes opiniones es su posicionamiento con respecto a la teoría de Cumont que hablaba del Mitraismo como *una forma romana de mazdeísmo*, tratando así de estudiar la procedencia y presencia de elementos de origen iranio en el mitraismo romano. Frente a estas posturas se encontrarían aquellas más recientes que han profundizado en el entendimiento del Mitraismo como una religión mistérica fundamentada casi exclusivamente en elementos astrológicos. Las dos teorías más radicales en este sentido serían las expresadas por M. Speidel y por D. Ulansey. Speidel intenta demostrar las similitudes que existieron entre el Mithra occidental y el dios Orión, de las que concluye: *the true act of founding Western Mithraism thus consisted in a transfer of the name, the trappings, and the prestige of Iranian Mithras to the cult of Orion in the Roman army (...) Mithraism was not an artificial religion but an orientalizing, and perhaps philosophizing, adaption of an existing cult: the cult of Orion*.[7] Ulansey también es partidario de la creación del culto mitraico en un contexto romano, donde se habría tomado el nombre de Mithra para hacer popular y legítima esta práctica religiosa.[8]

---

[5] Widengren habla de cinco apartados a partir de los cuales establecer esa relación: el transfondo geográfico, el transfondo social, el transfondo ideológico, el arte religioso y los términos iraníes. Cfr. Widengren, G. 1980: Reflections on the origin of the Mithraic Mysteries. En AA.VV. *Perennitas. Studi in onore di A. Brelich.* Roma, 645-668.

[6] Cfr. Campbell, L.A. 1968: *Mithraic Iconography and Ideology.* EPRO 11, Leiden. 179 ss.

[7] Cfr. Speidel, M. 1980: *Mithras-Orion, greek hero and roman army god*. EPRO 81, Leiden. 47.

[8] Ulansey, D. 1989: *The Origins of the Mithraic Mysteries: Cosmology and Salvation in the Ancient World.* Oxford, 159. Sin embargo, en el trabajo de este autor americano, no acaba de

Este breve repaso historiográfico, que viene a ser un recordatorio de lo visto en la introducción sobre el estado de la cuestión, nos introduce directamente en el tema que preside el presente trabajo. Al acercarnos nosotros también a esta pregunta respecto a la continuidad existente entre el Mithra iranio y el Mithra de los misterios, debemos aclarar antes desde qué posiciones partimos. Los estudios que intentan establecer paralelismos entre prácticas religiosas de los pueblos del pasado, pueden caer fácilmente en la ligereza en cuanto a sus conclusiones o en el peligro del *apriorismo*. Por tanto, intentaremos no ser precipitados en nuestras conclusiones, para lo cual, evitaremos hablar de la identificación entre ambos dioses de un modo general. Trataremos, pues, de establecer algunos puntos concretos en los cuales podamos fundamentar nuestra posición.

## Mithra y el Sol.

Uno de los elementos que se nos presentan a primera vista como fundamentales a la hora de establecer la línea de continuidad que se rastrea entre Mithra iranio y Mithra occidental es el de la especial relación con el astro solar.[9] En el culto iranio a Mithra podemos identificar una serie de elementos que nos hablan directa e indirectamente de una asunción de elementos solares, e, incluso, en algunos momentos de una identificación con el Sol.

---

quedar muy claro (o al menos él no consigue explicarlo) por qué se deciden a tomar el nombre y representación de Mithra, en lugar de cualquier otro dios. Podríamos pensar en el peso específico que para los griegos y romanos siempre significó Oriente; pero, Ulansey se esfuerza por romper los vínculos orientales de Mithra, de ahí que tengamos la sensación de que en su investigación se ha centrado demasiado en demostrar el componente astrológico de la tauroctonía descuidando otros aspectos del culto mitraico que también nos llevan (o nos hacen mirar) hacia Persia.

[9] Bianchi presenta la continuidad de esta conexión como un factor que amplía los elementos que nos permiten afirmar la identificación entre un dios y otro. En sus palabras: *E' la conessione stessa Mithra-Sole che reppresenta un significativo fatto di continuità. (...) Mithra, quello iranico e quello romano, ha con il Sole un rapporto.* Cfr. Bianchi, U. 1986: La

Es importante intentar matizar de qué modo se produjo esta especial relación de identificación-asociación entre el dios Mithra y el Sol. En el marco iranio, son distintos los campos desde donde podemos dirigir la respuesta a esta pregunta. Hemos presentado en el capítulo I la evolución que va experimentando el culto y la personalidad del propio dios. Un primer aspecto a tener presente sería tratar de indagar el momento en que se produce esta unión. El culto de Mithra, como pudimos ver, surgía en un contexto de tribus indo-iranias que sacralizan la idea de contrato, hasta el punto de personificarla en un dios que vele por el cumplimiento de dichos compromisos. Sin embargo, progresivamente, este dios del contrato va engrosando sus funciones y asumiendo características y competencias mucho más complicadas. Una de estas atribuciones será la asunción de rasgos lumínicos con clara referencia al astro solar. ¿En qué momento y en qué condiciones se produce esta evolución? Gershevitch tiene una posición mucho más radical respecto a esta cuestión, planteando la hipótesis de que se tratase de dos divinidades diferentes; por un lado estaría Mithra, divinidad no solar de los contratos y, por otro, un Mithra solar de origen nómada y relacionado con los escitas.[10] Sin embargo, Gnoli[11] rebate esta opinión señalando que en el Mithra iranio[12] podrían ser rastreados algunos rasgos lumínicos que luego serán potenciados en el Mithra avéstico. En cualquier caso, se acepta como fundamental la identificación que se produce entre Mithra y el dios solar *Shamash,* en el proceso expansivo medo-persa hacia Mesopotamia. El dios iranio se apropia de una gran cantidad de aspectos solares vinculados a este dios mesopotámico. A través de ellos, se articula la imagen de Mithra como un dios solar,[13] capaz de brillar con luz propia y cuya representación iconográfica adopta rasgos que dan a entender

---

Tipologia Storica dei Misteri di Mithra. *A.N.R.W.* II, 17.4. 2123. También lo desarrolla en Bianchi, U. 1979: Prolegomena I, en *M.M.* 22-23.

[10] Cfr. Gershevicth, I. 1975: Die Sonne das Beste, en *M.S.* I. 84.

[11] Cfr. Gnoli, G. 1979: Sol Persice Mithra, en *M.M.* 733.

[12] Sería durante ese período que en el capítulo I hemos denominado *protohistórico*.

[13] Se considera que el papel que representa Mithra en el calendario iranio ocupando el lugar del séptimo mes está en estrecha relación con el calendario babilónico y el papel ocupado por *Shamash*. Cfr. Gnoli, G. 1974: Politica religiosa e concezione della regalitá sotto gli Achemenidi, en *Studdi in onore di G. Tucci*. I. Napoli, 30. También se plantea las relaciones

este elemento particular (debemos establecer el paralelo histórico arriba señalado que hace referencia al protagonismo de Mithra en el panteón oficial aqueménida). Hemos de situar también en este contexto las referencias lumínicas que están presentes en el himno avéstico a Mithra; en el *Mihr Yasht* son varios los pasajes donde se hace referencia a Mithra como un ser deslumbrante (Yt. 10, 142), y que lleva la claridad allí donde reina la oscuridad, es decir: la mentira. Mithra monta en un carro con ruedas doradas y su cara destella como si fuera una estrella. (Yt. 10, 136;143). También hay otros textos del Avesta que tienen en cuenta este carácter lumínico: en la Letanía dedicada al Sol *(Kwarshad Niyayeshes*, 6) nos encontramos con una referencia al dios bajo una imagen radiante y montado sobre caballos.

En conjunto, la imagen de un dios Mithra vinculada al astro solar se mantiene a lo largo de la historia irania, tanto persa como luego parta. En el capítulo primero pudimos ver algunos casos concretos de dicha identificación para el período aqueménida (el relato de Heródoto sobre la coronación de Darío o el concepto de *khvarnah*).[14] El dios Mithra que ha pasado por el tamiz helenizante sale reforzado en este papel solar al ser equiparado en inscripciones y representaciones al dios griego Apolo y a Helios. De igual manera, en el contexto religioso del Imperio Parto, el epíteto de Mithra se transforma hacia la forma *Mihr* que hace referencia directamente al astro solar.[15] En el propio Maniqueísmo, la imagen de Mithra que vamos a encontrar está muy relacionada con una función solar.[16] Por tanto, la evolución que experimenta el culto y la personalidad del dios, al menos en el marco geográfico oriental, tienden progresivamente a acentuar su carácter solar,[17] sin abandonar sus otras

---

que debieron existir entre la celebración de la fiesta otoñal mesopotámica y el *Mithrakana* iranio. Cfr. supra, cap. I.

[14] Cfr. ver *supra*, Capítulo I.

[15] Es el relator árabe al-Bîrûnî (*Âthâr al-Bâqiya,* p. 222-223) quien explica que *Mihr* (=Mithra) *es el nombre del Sol.* Citado por Bausani, A. 1979: Note sulla preistoria astronomica del Mito di Mithra. En *M.M.* 506.

[16] Cfr. Ries, J. 1979: Théologie Solaire Manichéenne et Culte de Mithra. En *M.M.* 761-775.

[17] Habría que tener en cuenta también el papel que pudo ejercer el contexto anatólico en el refuerzo de esta consideración solar en torno a Mithra. Especialmente si tenemos en cuenta los

atribuciones. Si observamos el modo en que se representa al dios en los monumentos escultóricos de Comagene y de Taq-i Rostán nos encontramos con un Mithra cuyo rasgo distintivo principal va a ser el haz de rayos en su cabeza, elemento ineludible de su carácter solar.

Los testimonios que vamos a encontrar para el culto de Mithra en Occidente nos obligan a establecer de entrada algunas matizaciones o aclaraciones. La relación que se establece entre Mithra y el Sol en el contexto mistérico es, a menudo, ambigua o contradictoria. Es decir, Mithra es, en ocasiones, asimilado abiertamente con el sol; pero, también aparece como compañero de éste para otras circunstancias. Trataremos de explicarnos: por una parte, tenemos una abundante fuente de información compuesta por los testimonios epigráficos donde encontramos variaciones en torno a la dedicación *Sol Invictus Mithras*; mientras que en las representaciones iconográficas aparecidas en los mitreos se identifica a Mithra y al Sol como figuras independientes, cada una con su particular protagonismo. El Sol como personificación divina interviene como socio de Mithra en varios pasajes de su relato mitológico,[18] y en tal sentido era considerado por los propios mitraistas.[19] Dadas las limitaciones de que disponemos para conocer mejor la intrahistoria de la doctrina mitraica, resulta difícil lograr una explicación exacta a la cuestión de cómo salvaban los seguidores de Mithra esta situación contradictoria;[20] especialmente, si a esto añadimos la existencia dentro de la estructura iniciática mitraica del grado del *Heliodromus*, cuyo astro patrón era el Sol. Mithra es el sol, pero al mismo tiempo no lo es. Mantenía en gran medida muchas de las atribuciones solares de las que se había ido apropiando

---

estudios que tienden a identificar al dios iranio en las representaciones de divinidades solares que portan corona brillante y carro y con símbolos solares, aparecidas en la región del Bósforo. Cfr. Ustinova, Y. 1999: *The Supreme Gods of the Bosporian Kingdom: Celestial Aphrodite & the Most High God.* EPRO 135. Leiden, 271.

[18] Hemos hecho referencia en el capítulo II a algunos de estos momentos: la orden de raptar y sacrificar al Toro Primigenio, el banquete que juntos celebran con la carne del animal, el pacto que sellan dándose las manos y, finalmente, la ascensión en el carro solar.

[19] En esta línea debemos interpretar la inscripción *deo invicto Soli soc(io)*. Cfr. *C.I.M.R.M.* 876.

[20] Bianchi señala cómo la identificación que parece surgir de las inscripciones es puesta en crisis con las representaciones mitraicas. Cfr. Bianchi, 1984: art. cit. 2120.

tanto en el marco geográfico iranio, como posteriormente en su convivencia con los elementos helénicos que habían hecho su aparición desde el siglo IV a.C. La imagen de Mithra naciendo de una roca (*petrógeno*) tiene su origen en la mitología armenia, que a su vez guarda cercanos paralelismos con el nacimiento de una montaña del dios *Shamash*.[21]

Los ejemplos epigráficos[22] nos ofrecen el modo en que los iniciados en los misterios se dirigían al dios. Es significativo en ellos la adopción de la nomenclatura *Sol Invictus*, ya que este rasgo particulariza el carácter solar del Mithra mistérico respecto al Mithra iranio. Las conexiones entre este carácter *invictus* como representación de un aspecto vinculado a la teología solar greco-romana[23] y la imagen del Mithra iranio dador de victorias son un tanto lejanas. Mithra asume la definición de *Sol Invictus* vinculado en parte con los aspectos solares relacionados con la identificación con Apolo-Helios que recibe en el contexto anatólico durante la aparición de la práctica mistérica. La adopción por parte del mitraismo mistérico de esta teología solar situará al culto de Mithra dentro de la corriente enoteísta solar que durante el siglo III d.C. tendrá una pujanza fuerte dentro del Imperio Romano,[24] encabezado por el interés de algunos emperadores de fortalecer el aparato ideológico-religioso sobre el que sustentar su poder.

Si bien reconocemos que las implicaciones solares del Mithra mistérico presentan ciertas diferencias respecto a las que habíamos planteado para el

---

[21] Cfr. Gnoli, G. 1979: art. cit. 731.

[22] Los más frecuentes son: *Sol invictus, Sol invictus deus, Sol Invictus Mithras, Deus Sol invictus Mithras, Sol Mithras*...

[23] Cfr. Chirassi Colombo, I. 1979: Sol Invictus o Mithra, (per una rilettura in chiave ideologica della teologia solare del Mitraismo nell'ambito del politeismo romano), en *M.M.* 658.

[24] Alvar critica a aquellos autores que han querido minimizar la importancia de Mithra en el proceso de implantación del enoteísmo solar. Aunque aclara que el *Deus Sol Invictus* resultante no es abiertamente Mithra (como ya indicamos en el capítulo II del presente estudio); sin embargo, el dios persa no pudo sustraerse al influjo potenciado desde el poder imperial por lograr esta aglutinación. En cualquier caso, el culto mitraico logró sobreponerse al fracaso en el que terminan estos intentos enoteístas. Cfr. Alvar, J. 1995: El Misterio de Mitra, en Alvar, J. Blázquez, J. et alii, *Cristianismo Primitivo y Religiones Mistéricas.* Madrid, 511.

contexto iranio, sí debemos tener en cuenta algunos elementos. Mithra mantiene como rasgo distintivo primordial su consideración de divinidad solar tanto en Oriente como Occidente; a pesar de que la explicación teológica de esta relación deba ser "traducida" al lenguaje religioso y simbólico en el cual se mueven tanto la civilización persa-parta como la greco-latina. Sin embargo, algunos de los elementos que pudieron continuar de un substrato cultural a otro, pasaron sin necesidad de grandes transformaciones; por ejemplo, el relato mítico del nacimiento o la especial vinculación de Mithra con el fuego (que en el Irán antiguo estaba estrechamente asociado al culto solar). Un caso particular lo encontramos también en algunas representaciones aparecidas en contexto romano y que pueden estar en relación con Mithra. Nos referimos a algunas gemas de carácter mitraico y a la única representación monetaria de Mithra dentro del Imperio (se trata de una moneda acuñada en la ciudad anatólica de Tarso, en cuyo anverso aparece el emperador Gordiano III).[25] En ambos casos, el dios es representado bajo la apariencia de divinidad solar, con corona de rayos en la cabeza o montado sobre una cuádriga. Esta iconografía guarda estrechas conexiones con la que aparece en el contexto del Imperio parto, donde, como habíamos dicho, la representación del dios en función de sus rasgos solares parece ocupar un rasgo destacado. De igual manera, se relaciona con muchos de los ejemplos monetarios que disponemos para la región de Bactria, donde predomina la imagen de Mithra representado en el carro solar;[26] de esta forma, podríamos pensar que la imagen por la cual se identifica de un extremo a otro la cualidad solar de Mithra tiende a recurrir a los mismos elementos. Sin embargo, debemos tener cuidado con la conclusión que puede inferirse de este hecho; especialmente, porque debemos tener en cuenta, que

---

[25] Sobre esta moneda véase Panvini Rosati, F. 1979: Il contributo della Numismatica allo studio dei Misteri di Mitra, en *M.M.* 551-555.

[26] Bivar señala los puntos en común entre esta iconografía irania y la mistérica, salvando las diferencias. En la numismática greco-bactriana, se reconocen algunos atributos característicos de Mithra, entre los que destaca la representación sobre un carro solar. Cfr. Bivar, A.D.H. 1979: Mithraic Images of Bactria: Are they related to Roman Mithraism? En *M.M.* 742.

dichos elementos parecen corresponder a un fondo simbólico común al que recurren las civilizaciones para dar forma a su sentimiento de adoración solar.[27]

Mithra y el estamento guerrero.

La imagen de Mithra vinculado a la actividad bélica y quienes ostentaban el ejercicio de ésta encuentra sus orígenes en los tiempos anteriores a la reforma zoroastriana. Dejando a un lado las explicaciones funcionalista de Dumézil, que vinculan al dios con lo que él denomina la *segunda función,*[28] Mithra guarda relación con el estamento militar, tanto en su categoría de dios principal que vela por la victoria de sus fieles en las batallas,[29] como también por su disposición a combatir a aquéllos que se convertían en *Mitradruh*, es decir, quienes violaban la palabra dada.[30] De igual manera, los guerreros iranios, tanto persas como, después, partos, tuvieron una vinculación especial con Mithra, tomándolo como dios patrón de su actividad. En tal sentido, debemos dirigir nuestra atención hacia una institución que fue común en la tradición irania desde la Edad del Bronce. La existencia de sociedades de

[27] La simbología solar suele recurrir a una serie de signos e iconos coincidentes, de los cuales destacan principalmente la cruz, la corona de rayos, el trueno, etc., por tanto, podemos encontrar estos signos en lugares tan dispares como la antigua Mesopotamia, donde parece que la cruz fue el símbolo del dios *Shamash*, (cfr. Black, J. and Green, A. 1992: *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia.* London, 58)hasta la Galia, donde el dios *Taranis* era representado por una rueda solar, (cfr. Brunaux, J.L. 1996: *Les religions des gauloises*. Paris, 54). Sobre las derivaciones de esta simbología, nos remitimos al artículo de W.O. Moeller, 1978: Marks, Names and Numbers: Further Observations on Solar Symbolism and Ancient Numerology, en De Boer, M. et Edridge, T.A. (eds.) *Hommages à M.J. Vermaseren.* II. EPRO 68. Leiden, 801-820.

[28] Un estudio de Mithra desde los parámetros de esta funcionalidad guerrera lo podemos encontrar en el trabajo de Ries, J. 1985: Le Culte de Mithra en Iran, en *A.N.R.W.* New York, 2751-2754.

[29] Una estrofa del Mihr Yasht hace referencia a esta cualidad, conectando claramente con una época anterior a la del momento en que fue redactado el canto: *A god of high renown and old age, whom wide-hoofed horses carry against havocking hosts, against enemies coming in battle array, in the strife of conflicting nations.* (Yt. 10,47) También es esclarecedora la estrofa donde se mencionan los sacrificios que los jefes hacían al dios antes de las batallas, cfr. Yt. 10, 8-11.

[30] Cfr. supra, cap. I.

hombres o bandas de guerreros[31] en el Imperio aqueménida y luego en el parto fue constatada por G. Widengren,[32] quien la relacionaba por una parte con los grupos de edades que existían entre la aristocracia irania y, por otra, con el protagonismo que tenía entre estos grupos la preparación hacia la actividad militar y la necesidad de la solidaridad de grupo. En cualquier caso, las *Männerbünde* eran asociaciones de ciudadanos donde se creaban lazos de interrelación estrechos en torno a un grupo humano determinado y donde el carácter militar ocupaba un lugar destacado.

Algunas de las características que definían estas sociedades resultan muy interesantes en relación con el objetivo de nuestra investigación. En primer lugar, se trataba de asociaciones exclusivamente de hombres, donde existía una subdivisión interna, especialmente, en función de la edad, que, a su vez, se concretaba en una organización jerárquica; cada miembro se incorporaba después de pasar una iniciación, por la cual se comprometía con una comunidad de guerreros vivos y fallecidos. Dentro de estas sociedades, parece que el culto a la muerte tuvo un especial protagonismo, lo cual no debe extrañarnos si tenemos en cuenta que la vida del guerrero estaba marcada por su constante enfrentamiento con ésta en cada batalla. Este culto se ha constatado que estaba relacionado con prácticas estáticas e iniciáticas; al mismo tiempo, que se establecía un código moral estricto, cuyo incumplimiento podía llevar a severos castigos y a ceremonias de expiación.

La vinculación de algunas de estas *Männerbünde* con el culto del dios Mithra en el antiguo Irán es un aspecto que parece quedar reflejado en el

---

[31] El término acuñado por la historiografía para definir estas agrupaciones dentro de la tradición indoeuropea ha sido *Männerbünde*. Ustinova nos aclara a qué hace referencia dicho término: *the term Männerbunde is applied to a rather wide range of phenomena, from secret societies, based on selective meembership, to age classes, which include all males of the same age, enjoying full rights within a given community.* Cfr. Ustinova, Y. 1999: *op. cit.* 280.

[32] Cfr. Widengren, G. 1969: *Der Feudalismus in alten Iran*. Köln. 83 ss. El pasaje de Jenofonte (*Ciropedia 1.2.8)* en el que describe la división de la aristocracia masculina aqueménida en cuatro grupos claramente delimitados ha sido interpretado como un testimonio de esta práctica

Avesta. En el capítulo I, hacíamos referencia a la existencia de grupos de guerreros que pudieron establecer un tipo particular de culto ctónico donde Mithra ocuparía un protagonismo especial.[33] Estos grupos serían aquellos a los que hace referencia Zoroastro al criticar la práctica del sacrificio del toro y el consumo del haoma (Yasna 35). Encontramos en este dato un ejemplo de lo que podría ser un elemento central del ritual de las *Männerbünde*: un sacrificio ritual de hermanamiento, junto con el consumo de una sustancia alucinógena (el *haoma*) que permita a los participantes transcender las limitaciones terrenales y encarar con valentía la peligrosidad del combate. No en vano, el *haoma* era considerado como la *bebida que espantaba a la muerte*.[34] Resulta interesante también tener presente la información vertida por algunos autores clásicos[35] que hablan de la identificación que algunos de estos grupos hacían con ciertos animales.[36]

La práctica de estas *Männerbünde* se extendió por todos aquellos lugares donde existió presencia irania. De hecho, se han encontrado sociedades guerreras de este tipo tanto en el sur de las estepas rusas como en Armenia y Asia Menor.[37] En los Reinos Helenísticos también se constata la existencia de grupos con estas características, aunque parece que tuvieron que adaptarse al componente social heleno. La adopción de terminología griega y ciertos principios organizadores permitieron la propagación de estos grupos entre las

---

organizadora. En él vemos la articulación de la sociedad masculina persa en grupos de edad, cada uno con sus funciones específicas y una disciplina propia.

[33] En algunos documentos, Mithra recibe la epiclesis *ughrâbazu*, un epíteto específico del vocabulario de las sociedades de hombres y que hace referencia a la potencia de su brazo. Cfr. Ries, J. 1985: art.cit. 2753.

[34] En el Avesta se utiliza la palabra *dûraosha*, que significa literalmente "aquel del cual la muerte huye". (Yasna 40). Cfr. Zaehner, R.C. 1983, *Las doctrinas de los magos. Introducción al Zoroastrismo.* Buenos Aires. 127 ss. También, Varenne, J. 1989: *Zoroastro, el profeta del Avesta.* Madrid, 76.

[35] Destacamos a Plinio, *Historia Natural* VIII.143 y Aeliano, *Historia Varia* 14.46. Algunas fuentes asirias aluden a estas bandas como grupos de "perros furiosos".

[36] También se hace eco de este grupo de jóvenes nobiliarios que tenían a Mithra como patrón Blázquez, J.Mª et alii. 1993: *Historia de las Religiones Antiguas.* Madrid, 152.

[37] Cfr. Ustinova, Y. 1999: *op. cit.* 278-9.

poblaciones anatólicas, cuyo ejemplo más destacado pudo ser el que constituyeron los piratas cilicios a los que aludíamos en el capítulo I.

El culto mistérico a través del cual penetra en el mundo occidental antiguo la figura de Mithra va a encontrar una especial aceptación entre los medios militares. Somos partidarios, sin embargo, de matizar el excesivo protagonismo que tradicionalmente se le ha conferido a las legiones romanas como impulsoras del Mitraismo y, también, de la visión del culto mitraico como una práctica cuasi-militar. No obstante, sí debemos tener en cuenta una serie de circunstancias evidentes, entre las cuales se encuentra la especial aceptación que recibió Mithra en los contextos militares romanos (cfr. supra. Cap. II. ) y el conjunto de normas internas del Mitraismo estrechamente relacionadas con el contexto guerrero. El Mithra de los misterios no dejó de ser un dios guerrero, que junto con la hazaña cruenta del sacrificio del toro, también hacía una invitación a sus fieles para que lucharan en el combate escatológico entre el Bien y el Mal.

En este punto se plantea la posibilidad de que estas sociedades masculinas iranias hayan dejado algún tipo de huella en la constitución del culto mistérico mitraico. Si bien es difícil establecer una relación directa entre unos grupos y otros, no obstante, podemos reconocer la coincidencia en una serie de elementos que no hacen descabellada dicha posibilidad.[38] Tanto en Oriente como en Occidente, nos encontramos con agrupaciones exclusivamente reservadas a hombres, donde la iniciación y la creación de vínculos de identificación comunitarios ocupan un papel central. En tal sentido, todo el conjunto de símbolos y elementos de carácter guerrero que encontramos en los misterios mitraicos han sido interpretados como una herencia de las prácticas que definían las *Männerbünde* iranias. Por una parte,

---

[38] La conexión entre estas *Männerbünde* y los misterios mitraicos ha sido planteada principalmente por G. Widengren (1966: The Mithraic Mysteries of the Greco-Roman World with Special Regard to their Iranian Background, en *Problemi attuali di scienza e di cultura.* Roma, 446-452; 1980: *art. cit.* 663-665); P. Beskow(1978: The routes of early Mithraism, en *E.M.* 17-18). También la sugiere J. Ries (1985: *art. cit.* 2770)

hay que destacar las características que rodean la iniciación mitraica, especialmente en torno al grado del *miles*.[39] A través del juramento por el cual se establecía la total disposición de la persona iniciada hacia la divinidad de Mithra, el *miles* pasaba a formar parte de la *sancta militia*,[40] después de haber soportado pruebas físicas que dieran fe de su idoneidad.[41] Este elemento constituye un aspecto central para poder reconocer los paralelos existentes con las sociedades guerreras que había en Persia y Partia.[42] De igual manera, también podemos interpretar el recurso de las máscaras de animales y el nombre de los grados *corax* y *leo* como una reminiscencia de la identificación que hacían los miembros de estas bandas guerreras con ciertos animales para apropiarse de su fuerza o atribuciones.

Otro aspecto sobre el que debemos detener nuestra atención es el que hace referencia a la exclusividad masculina que se presenta como una especificidad de los misterios mitraicos. Vimos en el inicio del segundo capítulo cómo los cultos mistéricos que se introducen en Roma desde fines del siglo III a.C. habían mantenido, en cierto sentido, los esquemas ya presentes en el mundo helénico; caracterizados, principalmente, por la abierta participación

---

[39] Ya comentamos en el capítulo II que el origen de dicho grado se vincula por algunos autores con la sociedad que fundaron los piratas cilicios en torno al culto de Mithra; (Cfr. Turcan, R. 1993: *Mithra et le Mithriacisme,* Paris, 84), sin embargo, también es posible entenderlo como una reminiscencia de estos guerreros que organizaron *fratías* en torno a este dios, dentro del contexto iranio.

[40] Según Tertuliano la adoración de Mithra en los misterios constituye una *militia*, a través de la cual, el iniciado se convierte en *milites sui*. Cfr. Tertuliano, *De Praescriptione...* I, 40. Otra terminología también contribuye a reconocer esta ideología militar presente en los misterios: desde la consideración del Sol como *socius* (cfr. supra n.19), hasta la relación de *comes* (compañero) que se establece entre el iniciado y el dios.

[41] Cfr. Tertuliano, *De Corona,* 15. El combate simulado, donde supuestamente había una lucha entre el iniciado y un dragón, se relaciona no sólo con las pruebas de madurez que debía demostrar todo joven persa al llegar a la edad de 15 años para poder convertirse en soldado (cfr. Moeller, W.O. 1978: art. cit. 810), sino también con el relato mítico iranio que se encuentra en el origen de la celebración del Mithrakana, (cfr. *supra*, cap. I. )

[42] La práctica del *sacramentum* o juramento de fidelidad también se constata entre las legiones romanas. Sin embargo, el origen de dicha fórmula junto con los demás elementos reseñados se fundamenta en estas bandas guerreras. En palabras de Widengren: *the fact that all these data converge into the same direction, that organization and ideology of the mysteries organically belong together and correspond with organization and ideology of Iranian warrior-societies and the feudal following, originating from these soldies fraternities.* Cfr. Widengren, G. 1980: art. cit. 665.

de ambos sexos en las ceremonias y en la iniciación. Los Misterios de Eleusis, que se convierten en el principal referente tanto litúrgico como teológico para las demás religiones mistéricas de origen oriental,[43] están marcados por un fuerte protagonismo y participación de ambos sexos. De igual manera, los cultos de Cibeles-Atis, Baco, Isis, no pondrán especiales dificultades para la iniciación de hombres y mujeres en sus prácticas. Sin embargo, el culto al dios Mithra venía definido por un condicionante riguroso que, de entrada, imposibilitaba la participación de toda la población femenina en sus prácticas. El origen de dicha prohibición podría encontrarse (y, por tanto, hallar una explicación válida a su sentido) en la conexión que hemos planteado entre el culto mistérico mitraico y estas sociedades guerreras iranias limitadas exclusivamente a hombres.

La mujer en el mundo iranio, especialmente dentro del marco ideológico que confería la religión mazdeísta, encontraba bastante acotadas las posibilidades de desempeñar algún papel activo en la vida diaria. Aunque la religión predicada por Zoroastro quiso presentar unos rasgos de cierta igualdad entre hombres y mujeres (especialmente en lo referente a definir la dignidad y respeto hacia el sexo femenino);[44] no obstante, hay que tener en cuenta la absolutización que se hace de la función reproductora[45] y, por tanto, el rol de la mujer quedaba vinculado a esta actividad. A los quince años, las mujeres iranias entraban en la edad casadera después de haber pasado el ritual religioso

---

[43] No debemos olvidar la participación del componente heleno en la constitución del culto mistérico de Isis-Serapis. Plutarco (*De Iside et Osiride* 28) nos transmite la tradición antigua, por la cual se pensaba que un sacerdote de Heliópolis, Manetón, junto con un tal Timoteo, griego de la familia Eumólpida de Eleusis, habían sentado las bases del nuevo culto en torno a estos dioses egipcios. Para ampliar sobre el origen del culto isíaco, nos remitimos a Takács, S.A. 1994: *Isis and Serapis in the Roman World*. EPRO 124, Leiden. 28 ss.

[44] Sin embargo, nos encontramos con el relato mítico zoroastriano que nos explica cómo la corrupción y caída en pecado del Hombre Primordial (*Gayômart*) se produce por la intervención de la mujer (el *Demonio Ramera*) que toma partido por el bando maligno de Anra Mainyu. (*Bundahish,* I, 30 ss).

[45] *El fin de la Creación es propagar la Vida*, (Vendidad 18.62). Zaehner describe la visión que existía entre los zoroastrianos respecto a la familia y la función de cada miembro en ella. Cfr. Zaehner, R.C. 1983: *op. cit.* 125 ss.

del *navjote*.[46] El Avesta habla de la total disponibilidad que debe tener la mujer hacia el matrimonio[47] y la gran falta que se cometía al no casarse o tener hijos, (Vendidad 4.44; 3.24; Din Yasht, 5) haciendo referencia también a la actitud de obediencia que debían tener con respecto a su marido (Yasna 53). Aquí vemos reflejada de forma resumida una imagen de la mujer en el mundo iranio, relegada de todo protagonismo social, ajena a las actividades que marcaban el poder que iban a alcanzar tanto Persia como Partia en el contexto histórico antiguo. Sin embargo, el campo que a nosotros nos interesa considerar es el religioso. En el Avesta, Zarathustra advierte de la necesidad de que las mujeres reciban una formación suficiente, (*Yasna* 53.3); hecho importante si tenemos en cuenta que, en calidad de madres, debían de transmitir las primeras nociones religiosas a sus hijos. En tal sentido, es bastante probable que las mujeres pudieran acceder a las prácticas religiosas sin especiales restricciones, dándose el caso de mujeres que llegaron a convertirse en modelos de piedad entre los mazdeístas.[48]

El conocimiento que tenemos de la relación de Mithra con las mujeres iranias debemos limitarla a dos elementos. En un lado, la información que podamos deducir de la existencia de nombres teofóricos femeninos con referencia al dios (cfr. cap. I). Dichos nombres, como decíamos arriba hacen mención al protagonismo que pudo tener la figura de dicho dios entre la población irania, aunque debemos reconocer que en su mayoría se relacionan con un contexto parto. Sin embargo, la adopción de nombres relacionados con Mithra nos habla de un culto de carácter general hacia el dios, diferenciado, probablemente de la vinculación especial que Mithra podía tener con algunas sociedades guerreras. Esta opinión se reafirma con otro dato del que

---

[46] Sobre la práctica de este ritual nos remitimos al artículo divulgativo que la Organización Avesta divulga en su página web, [http://www.avesta.org/ritual/navjote.htm].

[47] Sobre el matrimonio en el mundo persa nos remitimos a de Jong, A. 1997: *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek & Latin Literature.* EPRO 133, Leiden. 424-432.

[48] En un artículo de Pervin J. Mistry titulado Role of Women in Family & Society difundido en la página oficial del Avesta hace mención de mujeres que han tomado cierto protagonismo en el Zoroastrismo y cuyos nombres aparecen en textos religiosos como el *Farvardin Yasht* o en oraciones. Cfr: [www.avesta.org/avesta.html]

disponemos: se trata de la mención a Mithra aparecida en un contrato matrimonial de la región sogdiana del *Monte Mugh*.[49] Si bien, no es extraño encontrar al dios como testigo de un pacto o contrato, sin embargo, es interesante ver la cercanía que podía llegar a disfrutar entre las gentes de la región, al ser asociado a la institución del matrimonio; no obstante, es más abundante la información que tenemos de la relación que se establece entre Mithra y el género masculino. El *Mihr Yasht* está plagado de referencias que aluden a los hombres como aquellos que deben dirigir las plegarias al dios, quienes tienen la obligación de combatir y participar con su vida en el combate eterno que está en marcha entre Ahura-Mazda y Angra Mainyu y los nombres teofóricos masculinos son mucho más frecuentes desde épocas tempranas del reino aqueménida.[50]

Toda esta disgresión documental pretende establecer que en el antiguo Irán debió de existir algún tipo particular de culto al dios Mithra exclusivamente reservado a hombres, constituido en torno a las prácticas de las sociedades guerreras[51] antes comentadas y que dejan una huella importante en el hecho de que los misterios mitraicos se caractericen por la exclusión total de las mujeres en las ceremonias y celebraciones en honor de Mithra.

---

[49] El texto traducido al inglés dice: *in the presence of (= by?) Baga and Mithra*. Cfr. Sims-Williams, N. 1991: Mithra the Baga, en Bernard, P. et Grenet, F (dirs). *Histoire et Cultes de l'Asie Centrale Préislamique*. Paris. 179.

[50] Si bien debemos tener en cuenta que estos nombres nos han llegado en su mayoría a través de documentos oficiales o inscripciones, por lo que no debemos olvidar que las mujeres se encontraban totalmente apartadas de dichas actividades.

[51] Queremos hacer una mención del episodio legendario de las Amazonas, como ejemplo paradigmático de una sociedad guerrera exclusiva de mujeres. Pseudo-Calístenes en su *Vida y Hazañas de Alejandro de Macedonia* introduce una serie de referencias sobre algunas prácticas de estas mujeres, presentadas a través de los ojos de Alejandro Magno. Se hace referencia al *rito mistérico anual en el País de las Amazonas* (cfr. III, 19) éste *puede ser la fiesta que durante 30 días hacemos en honor de Zeus, Poseidón, Hefesto y Ares, sacrificando caballos en su honor* (cfr. III, 25). Si bien el pasaje puede ser totalmente inventado, encontramos un rasgo característico del espíritu comunitario que caracteriza a las *Männerbünde*: la celebración de sacrificios y fiestas que potencien el hermanamiento entre los miembros de la comunidad.

Mithra y el Sacrificio del Toro.

Creemos que el papel que desempeña la imagen tauróctona en los misterios mitraicos ha quedado suficientemente aclarada en el capítulo segundo; sin embargo, queremos dirigir nuestra atención hacia cuál pudo ser el origen del relato mítico que se encuentra detrás de la escena. En este sentido, debemos partir de las teorías expuestas por F. Cumont a principios del siglo XX, cuando establecía una estrecha conexión entre esta escena y la teología zoroastriana. Este autor reconocía una relación directa entre el mito de la corrupción de la Creación y el inicio de la Batalla cosmológica, tras la muerte del Toro Primordial a manos del ente maligno Angra Mainyu.[52] Cumont quiso identificar en dicho relato, a través de las características generales de éste y los elementos que participaban en él, un antecedente directo de la representación tauróctona.[53] Incluso, autores posteriores han interpretado, que dicho episodio, debe tener un origen anterior, en el cual habría sido verdaderamente Mithra, más tarde sustituido por Angra Mainyu en la tradición zoroastriana, quien habría protagonizado el primer sacrificio del Toro.[54] Sin embargo, resulta delicado aceptar abiertamente la propuesta de F. Cumont, especialmente si reconocemos que algunos de los argumentos en los que sustenta dicha relación directa entre un elemento y otro, incurren en contradicción o en falta de solidez.[55]

De igual manera, también nos parece un tanto débil la propuesta que hace Zaehner cuando establece una conexión entre el relato mítico en el cual la

---

[52] Para acceder al relato cosmogónico zoroastriano nos remitimos al libro arriba citado de R.C. Zaehner, pp. 24-40.

[53] Cfr. Cumont, F. 1956[1903]: *op. cit.* 135 ss.

[54] Cfr. Lincoln, B. 1982: Mithra(s) as Sun and Savior, en *S.C.O*, 506. Desde el punto de vista astrológico, Bausani insiste en que se puede rastrear el motivo iconográfico astral del toro acuchillado hasta la mitad del III milenio. Cfr. Bausani, A. 1979: art. cit. 508.

[55] En este sentido, resulta esclarecedor el trabajo hecho por J.R. Hinnells, quien repasa cada uno de los argumentos expuestos por Cumont, para demostrar la contradicción o presunción en que suelen sustentarse. Aborda tanto los elementos teológicos del relato, como la propia simbología de los iconos representados. Cfr. Hinnells, J. 1975: Reflections on the bull-slaying scene, en Hinnells, J (ed). *Mithraic Studies* II, Manchester. 290-312. Sin embargo, el propio autor no es contrario a la postura investigadora de tratar de rastrear posibles influencias iranias en la práctica tauróctona y en otros elementos del Mitraismo.

Primera Pareja sacrifica a un bóvido y luego lo consume.[56] Si bien, sería posible fundamentar en este pasaje la práctica de sacrificios en la religión irania, nos parece poco sólida la comparación establecida por este autor en relación con la práctica mitraica. Especialmente, porque sólo se apoya en la coincidencia de los animales (pájaro y perro). Pero, de estos dos, tan sólo el perro es quien repite, puesto que en un caso tenemos un buitre y en el otro un cuervo.[57]

Si algún pasaje de la mitología irania puede hacer referencia a la práctica que, se piensa, reflejaba la tauroctonía mitraica, éste debe ser el que aparece en el final del Libro de la Creación, *Bundahishn*, cuando se relata el fin del Combate que continuamente se produce entre Ahura Mazda y Angra Mainyu, a través de la intervención del Elegido: *Saôshyans*. La estrofa donde se narra la regeneración total del género humano (*Frashkart,* 17) explica cómo se producirá la derrota definitiva del Espíritu Maligno: será por medio de un último sacrifico animal llevado a cabo por *Saôshyans*. Éste sacrificará al Toro *Hadhayans*, inmolándolo ritualmente, para con su grasa preparar el *haoma* blanco, que será el verdadero elixir de la vida eterna para los fieles. En esta escena encontramos reflejados los elementos, tanto visuales como teológicos, que están presentes en la tauroctonía mitraica y, muy posiblemente, en la práctica sacrificial que hemos relacionado con esas sociedades de guerreros iranias. El sacrificio del toro entre los iranios no es una práctica extraña.[58] A

---

[56] En el *Bundahisn* XIV, 9 se narra cómo los hijos surgidos de la Madre Tierra (*Spandarmad)* y la simiente de *Gayômart* se convierten en la primera pareja humana (*Mashyê* y *Mashyânê*). En el sacrificio del toro que realizan encontramos la intervención de un pájaro (el buitre que se apropia del pedazo de carne destinado a los dioses) y un perro que acaba por comerse el resto de la carne.

[57] Aceptamos lo que dice Zaehner en lo referente a que este relato representaría una antigua forma de sacrificio pre-zoroástrico, pero nos parece poco sólida la afirmación: *este sacrificio inicial celebrado por Mashyê se corresponde estrechamente con el sacrificio representado en los monumentos mitraicos.* Cfr. Zaehner, R.C. 1983: *op. cit.* 67-68. Menos sentido aún tiene la afirmación lanzada por Hermann, quien identifica a Mithra con *Mashyê*.

[58] No sólo entre los iranios, sino entre todas las poblaciones de la antigüedad (e incluso algunas contemporáneas). Hay testimonios de vinculación de ganado bovino a prácticas sacrificiales desde épocas neolíticas, hasta civilizaciones avanzadas no sólo orientales, sino también occidentales. Nos remitimos a la tesis doctoral de Delgado Linacero, C. 1996: *El Toro en el*

pesar de que fue un elemento perseguido en principio por la reforma zoroastriana, posteriormente volvió a integrarse en la religión mazdeísta, ocupando un papel ceremonial importante.[59] Pero lo que queremos destacar de este episodio no es tan sólo el hecho sacrificial del toro, que de por sí tiene claras connotaciones con un rito de fertilidad, sino la vinculación que se hace entre el sacrificio del toro y la preparación del haoma. Habíamos dicho arriba que Zoroastro no sólo persiguió la costumbre del sacrificio taurino, sino, en especial, a aquellos grupos que realizaban prácticas ctónicas donde unían el sacrificio con ritos relacionados con experiencias místicas. Es decir, la persecución zoroastriana intentaba controlar a aquéllos (posiblemente muchas de las bandas de guerreros) que practicaban conjuntamente el sacrificio del toro y el consumo de la bebida del haoma.[60]

Un elemento a tener en cuenta, que puede reforzar las posibles conexiones entre este episodio y la Tauroctonía, es la comprobación de la existencia de ciertos paralelismos entre la figura de Mithra y la de *Saôshyans*, a través de algunos textos avésticos. Ambos tienen como actividad principal la destrucción de los demonios malignos; también son considerados como los jueces que juzgarán a los hombres; sus cuerpos tienen características brillantes y son denominados con el apelativo de victoriosos.[61] No quiere decir esto que hayan sido identificados, pero sí hace plausible la posibilidad de hablar de una

---

*Mediterráneo*. Madrid, para obtener una imagen de conjunto de la función religiosa del toro desde Mesopotamia hasta la Península Ibérica.

[59] En la celebración de la liturgia del *Yasna*, tenía un lugar importante el sacrificio del toro, junto a la presentación y comida de otros alimentos como el pan (*Drôn*).

[60] En el Avesta se describe esta conexión entre el consumo del haoma y el sacrificio del toro como una práctica perseguida, (*Gatha* V) vinculada a la Mentira, es decir, al culto a los *daevas*, entre los cuales se encontraba Mithra en un primer momento. Un pasaje esclarecedor es el siguiente: *largo tiempo Grahma y los príncipes concentraron su atención en estorbarle (a Zoroastro) en cuanto están prestos a ayudar a los seguidores de la Mentira, y se dice que debe quemarse "aquel del cual la muerte huye", para ayudar a la inmolación del toro.* (Yasna 40). Este pasaje, puede estar reproduciendo la práctica ritual que realizaban estos individuos, para hacerse cercana la promesa de inmortalidad.

[61] Hinnells realiza un estudio comparativo entre ambas divinidades, señalando cuáles son los textos del Avesta donde se señalan estas características. Cfr. Hinnells, J.R. 1975: art. cit. 311, n.132.

transferencia de funciones realizada por estas comunidades que tendrían un culto específico en torno a Mithra y le atribuyeran funciones de otras figuras.[62]

Sin embargo, debemos ser precavidos a la hora de afirmar la existencia de una línea directa entre un elemento y otro. Especialmente porque caeríamos en el error que se ha achacado a todos aquellos investigadores que desde F. Cumont han tratado de rastrear el transfondo iranio de los misterios mitraicos. Aquí hemos sugerido la conexión que puede existir entre este relato y lo que vemos reflejado en la escena tauróctona; aunque sin ignorar los demás elementos que intervienen en dicho icono; los cuales no aparecen abiertamente en el pasaje mitológico señalado. Asimismo, no podemos olvidar que lo que encontramos articulado en la práctica mistérica mitraica es resultado de una evolución-transformación, producida por el contacto con regiones y culturas diferentes. Por tanto, existen incorporaciones, fruto de tradiciones religiosas particulares, como es el caso ya señalado de la mitología armenia. Esto significa que, muy posiblemente, el significado que para los iniciados en los misterios pudo tener la tauroctonía, no se encontraba fundamentado en una sola tradición religiosa, sino que pudo estar compuesto por varios elementos.[63]

De igual manera, entre los elementos iranios que pudieron intervenir en la conformación de dicha escena, debemos destacar la influencia de la celebración del Festival del *Mithrakan*.[64] En dicha fiesta, ocupaba un papel importante la práctica del sacrificio de animales, donde presumiblemente destacaría el toro. El *Mithrakân* estaba unido indefectiblemente a una celebración, donde se ofrecían primicias al rey (quien posiblemente actuaba

---

[62] Esta posibilidad ha sido sugerida por Duchesne-Guillemin, J. 1962: *La Religion de l'Iran ancien*. Paris, 349 ss.

[63] En el capítulo segundo pudimos ver las diferentes interpretaciones que se habían vertido sobre el icono tauróctono. Si bien, dejamos clara cuál era nuestra postura respecto a su posible significado, no obstante, no podemos ignorar que algunos elementos con clara referencia a una simbología astrológica están presentes en la escena. Este sería un ejemplo de cómo algunas concepciones religiosas marcadas por la astrología (bien sea su origen caldeo o de otra región) pudo dejar su huella en la religión mitraica. Véase por ejemplo el arco zodiacal que está presente en el mitreo de Ponza. Cfr. Vermaseren, M.J. 1974: *Mithriaca II. The Mithraeum at Ponza.* EPRO 16, Leiden, 9.

[64] Véase capítulo I.

como representante terrenal de Mithra) y donde luego se consumían alimentos como pan, vino, leche, etc.

En torno a la cuestión de cuál es el origen del motivo representado en el icono tauróctono, resulta, pues, difícil pretender afirmar abiertamente que éste se encuentra sólo en una tradición cultural. Sin embargo, no podemos negar la evidencia que constituyen los ejemplos señalados; los cuales establecen una práctica bastante cercana a lo que suponemos se realizaba en el interior de los mitreos. En cualquier caso, debemos matizar que dicha práctica irania pasó a los misterios de un modo mitificado e integrado dentro del conjunto de elementos simbólicos que constituían la teología mitraica. A pesar de que en algunos mitreos se ha constatado la presencia de huesos de animales, muy pocos son los que pertenecen a animales grandes, en especial a toros. Podría esto ser interpretado como que el sacrificio del toro significaba para los iniciados no el acto material de la muerte de un animal, (de ahí que no se sintiesen en la obligación ritual de reproducir en su liturgia el episodio sangriento protagonizado por Mithra), sino el valor escatológico que se había desprendido del acto regenerador que representa la Tauroctonía.

Mithra y las palabras e imágenes iranias.

Tratar de indagar el origen de ideas o mitos se convierte en una tarea delicada, por cuanto resulta difícil conocer las posibles contaminaciones que han podido intervenir durante el proceso de llegada. Sin embargo, en las páginas anteriores, hemos tratado de seguir el rastro y establecer las conexiones que, a nuestro entender, parecen firmes respecto a la procedencia de algunos elementos que encontramos en el culto mitraico mistérico. Queremos ahora detenernos en una serie de testimonios occidentales cuya vinculación con la civilización persa es incuestionable. Nos referimos a un conjunto de palabras y elementos iconográficos que aparecen en contextos mitraicos, que por sí mismos denotan su procedencia oriental.

Algunas de estas palabras quedaron integradas dentro de la práctica mistérica, manteniendo una procedencia lejana e, incluso, para los propios iniciados, podían haber perdido su significado original. Pero es importante entender que dichas expresiones, en cuanto que palabras iranias, no tenían valor fuera del contexto mistérico en el cual eran empleadas. Por la misma razón, el empleo de dicha terminología confería un carácter particular a la religión mitraica, con respecto a los demás cultos mistéricos.

En algunas inscripciones y grafitos aparecidos en las paredes de ciertos mitreos nos encontramos con la palabra *Nama*.[65] Los intentos por ofrecer una traducción de esta expresión han pasado por diferentes interpretaciones. Se tiene claro que pertenece a algún tipo de aclamación que suele acompañar el nombre de ciertos personajes, en especial al dios Mithra.[66] Tradicionalmente se ha aceptado la interpretación de "honor" o "gloria", en cuanto que ésta es la significación que tenía la palabra avéstica antigua *namah,* medo-persa *namāc* e indo-iránica *namas.*[67] Sin embargo, también se ha propuesto la posibilidad de que dentro de un contexto romano, la palabra haya adquirido una significación propia, siendo identificada con la expresión latina *vivas*.[68] Panciera presentó esta interpretación en el contexto del Seminario Internacional *La specificità storico-religiosa dei Misteri di Mithra, con particolare riferimento alle fonti documentarie di Roma e Ostia*, celebrado en Roma en 1978; dicha propuesta

---

[65] Cfr. *C.I.M.R.M.* I 54, 58-61, 67, 823. En el Mitreo de Dura-Europos aparece con caracteres griegos *ναμα* (cfr. *C.I.M.R.M.* I, 46). Beck señala algunas de las fórmulas aparecidas en el mitreo de S. Prisca donde es recogida esta palabra: *Nama Leonibus tutela Iovis; Nama Patribus ab oriente ad occidentem tutela Saturni.* Cfr. Beck, R. 1988: *Planetary Gods and Planetary Orders in the Mysteries of Mithras.* EPRO 109, Leiden. 2-3.

[66] Guarducci analiza las expresiones en que *nama* aparece en casos de nominativo o dativo. Cfr. Guarducci, M. 1979: Il Graffito del Mitreo del Circo Massimo, en *M.M.* 174-175.

[67] Cfr. Belardi, W. 1979: Discussione en torno al artículo: Materiale epigrafico di S. Stefano Rotondo. En *M.M.* 110-111.

[68] Panciera hace esta interpretación a partir de una inscripción hallada en el mitreo de S. Stefano Rotondo, donde *vivas* es usado como aclamación, en un caso muy parecido al que solemos encontrar para *nama*. El autor establece la siguiente correlación: *la mia impressione che qui "vivas" sia sentito come equivalente latino, più o meno adeguato della nota*

no fue aceptada por la mayoría de los especialistas allí reunidos, porque no existía una correspondencia entre la traducción *vivas* y la expresión irania. Sin embargo, no se descartó la posibilidad de que para algún individuo en concreto, el modo para poder entender lo que esta expresión significaba para él, pudiera encontrar un paralelo en la palabra latina sugerida.

Otra expresión iránica atrae nuestra atención. Se trata del epíteto *Nabarzes* que aparece también en algunas inscripciones y dedicaciones.[69] Cumont interpretó su significado en relación con las palabras latinas y griegas que hacen referencia a la fuerza y al carácter invencible de Mithra (*invictus, insuperabilis, ἀνίκητος*).[70] En este sentido, Widengren trató de interpretar la derivación *na-barza* como *in-super*, aunque luego ha desistido de esta posibilidad.[71] Sin embargo, Schwartz[72] ha relanzado la versión de Cumont, oponiéndose a las críticas de Gershevitch, tomando la expresión del iranio antiguo *nā bř̥zah* (alto o gran hombre), ya que esta fórmula es utilizada en la tradición indo-irania para referirse a divinidades guerreras.

En el capítulo segundo hacíamos referencia al origen iranio que tenían los nombres pertenecientes a los dos gemelos dadóforos que acompañan a Mithra en la decoración de los mitreos.[73] Son varios los investigadores que han indagado sobre el significado de la raíz **kauta-*, aportando diferentes hipótesis. L.H. Gray establecía que dicha palabra del iranio antiguo venía a significar

---

*acclamazione d'origine iranica "nama".* Cfr. Panciera, S. 1979: Materiale epigrafico di S. Stefano Rotondo. En *M.M.* 93.

[69] Cfr. Cumont, F. 1899: *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra.* Brussels. 281. En el catálogo de inscripciones mitraicas que R. Sierra del Molino presenta para la región de la Galia Narbonense, también se constata la presencia de una inscripción donde posiblemente haya una mención al epíteto *Nabarzes*. Cfr. Sierra del Molino, R: 1993. *cultos mistéricos en la Galia Narbonense: Mecanismos de difusión e implantación social e ideológica.* Tesis Doctoral de la U.L.P.G.C. Las Palmas de G.C. (en prensa).

[70] Cfr. Cumont, F. 1956[1903]: *op. cit.* 142-143.

[71] Cfr. Widengren, G. 1980: art. cit. 654, n.30.

[72] Cfr. Schwartz, M. 1975: Cautes and Cautopates, the Mithraic Torchbearers, en Hinnells, J (ed). *Mithraic Studies* II, Manchester. 422-423.

[73] Véase cáp. II.

"aquél que quema algo".[74] Para H.H. Schaeder, dicha raíz debía ser traducida por "fortuna"; de donde se habría tomado *Cautes* a partir de la expresión del iranio medio **kauta-dā* (garante de la fortuna); y, por lo mismo, *Cautopates* vendría de la palabra **kaut$^{o}$patē* (Señor de Fortuna). R.C. Zaehner parte de las raíces **kavauta-* o **kavuta-* como vehículos para reconstruir la procedencia de *Cautes*; entiende que hacen referencia a una vinculación especial con el protectorado ejercido por la realeza persa. L.A. Campbell propone una interpretación para *pates*, relacionándola con la expresión avéstica *paiti* e irania antigua *pat*. En tal sentido, *Cautopates* debería ser entendido como *Cautes*-Señor.[75] Por último, volvemos a remitirnos a la interpretación ofrecida por M. Schwartz, quien entiende que el sufijo *Caut* < **kauta* significa "joven", lo cual se relaciona con la imagen gallarda, guerrera y atractiva que se ofrece de Mithra tanto en el contexto iranio como en el romano.[76] En cualquier caso, independientemente de la imagen que luego adopten dichos personajes (donde sí se ha planteado la posibilidad de influencias grecolatinas), todos los autores coinciden en la necesidad de rastrear entre las expresiones y palabras iranias el posible significado de estos dos nombres. Volvemos a estar ante el caso de elementos de claro origen iranio, que se han integrado plenamente en el culto mistérico.

Dentro de la composición jerárquica en que se encuentra articulada la vida mistérica mitraica nos encontramos con otro elemento sobre el que debemos detener nuestra atención. El quinto lugar de la escala iniciática corresponde a un grado denominado "el persa". Tanto por los objetos simbólicos con los que se le vincula (véase el mosaico del mitreo de *Felicissimus*, en Ostia) como por las representaciones que podemos tener de este grado, podemos pensar posibles conexiones con el carácter persa del culto mitraico. En el relieve de Konjika, es representado con las mismas vestiduras

[74] Las siguientes teorías son recogidas por Schwartz, quien ofrece un amplio resumen de las hipótesis vertidas con respecto a los dadóforos por los investigadores más destacados. Cfr. Schwartz, M. 1975: art. cit. 407 ss.

[75] Cfr. Campbell, L.A. 1986: *Mithraic Iconography and Ideology*. Leiden, EPRO 11, 70 ss.

[76] Cfr. Schwartz, M. 1975: art. cit. 419.

con las que es vestido Mithra en sus imaginería tradicional. De tal manera, se ha interpretado el sentido de este grado como un recuerdo (en el caso de que hubiera sido introducido después) o una pervivencia de las prácticas remotas iranias donde se origina este modo de adoración a Mithra.

Para finalizar con el apartado de las palabras iranias que están presentes en los misterios mitraicos, debemos fijarnos en el epíteto que se asocia a la figura leontocéfala[77] que aparece en muchos mitreos. En las inscripciones aparece la expresión *Deus Arimanius.*[78] Como pudimos ver en el capítulo anterior, se ha suscitado un arduo debate no sólo sobre el significado de dicha figura, sino también sobre si mantiene algún tipo de relación con el elemento iranio. *Arimanius* es abiertamente una forma derivada de la palabra con la que era denominado al Ser Maligno por excelencia en el mazdeísmo; la forma avéstica antigua para esta divinidad fue *Angra Mainyu*, aunque progresivamente derivó hacia *Ahrimán* (de igual forma que otras muchas palabras persas evolucionaron bajo la cultura parta: por ejemplo, *Mithra-Mihr*) y fue latinizada de la manera que aquí nos la encontramos. Establecida esta identificación, al menos en lo referente a la palabra, surge la polémica en torno a si *Arimanius* guarda alguna relación con la funcionalidad que representaba en el contexto iranio. No es este el momento para repetir lo dicho arriba, aunque sí podemos recordar que con mucha seguridad, en el contexto mitraico, perdió su carácter negativo; incluso, se llega a plantear que pudo ser únicamente un espíritu protector, vinculado a facetas de fertilidad y tránsito de las almas.[79]

---

[77] Sobre el leontocéfalo, nos remitimos a lo expuesto en el capítulo II.

[78] Cfr. *C.I.M.R.M.* I, 221-222, 369, 833-834; *C.I.M.R.M.* II, 1773, 1775.

[79] Entre los autores que establecieron la existencia de una continuidad en la funcionalidad del *Ahrimán* mazdeísta y el mistérico se encontraban Cumont, Zaehner y Duchesne-Guillemin. Desde los años ochenta, se ha desechado dicha continuidad, especialmente por las contradicciones internas que hubiese supuesto para la propia teología mitraica; tener algún tipo de veneración al elemento que encarnaba la fuerza opuesta en el combate eterno en el cual se encontraba inmerso Mithra. *Arimanio* fue integrado dentro de la práctica mistérica mitraica de una manera *sui generis*, manteniendo poco en común con el *Ahrimán* iranio. Cfr. Sfameni Gasparro, G. 1979: Il Mitraismo nell'ambito della fenomenologia misterica. En *M.M.* 323; Von Gall, H. 1975: The Lion-Headed and the Human-headed God in the Mithraic Mysteries. En *E.M.* 519.

Junto con las palabras de origen iranio que hemos podido rastrear en el culto mistérico mitraico, también podemos encontrar un conjunto de elementos iconográficos, cuya procedencia queremos indagar en las siguientes páginas.

Habría que comenzar obligatoriamente por la propia imagen del dios Mithra que está presente en los misterios. No sólo a través de la tauroctonía, sino también en otros motivos decorativos, el dios es representado con una serie de rasgos cuya procedencia iránica no permiten ninguna duda. En primer lugar, tenemos el elemento más característico, el denominado gorro frigio, persa o medo;[80] además del pantalón propio iranio, el *anaxyrides*,[81] una túnica corta (*tunica manicata*) y una capa.[82] Este tipo de imagen la encontramos en el contexto aqueménida relacionada con el canon que se establecía para representar a los soldados que componían la Guardia Real de los *Inmortales*.[83] En tal sentido, al ver la representación que incorporamos en el apéndice iconográfico como figura XVI, se constata una conexión directa entre el modo en que el dios Mithra era representado entre los seguidores mistéricos y la imagen estereotipada que en el arte iranio se tenía establecida para representar a los grupos guerreros.

A este elemento, debemos añadir los ejemplos que conocemos de representación antropomorfa de Mithra en el ámbito oriental.[84] Como veíamos

---

[80] Séneca hace mención del origen frigio del gorro conocido como *pileum phrygium, tiara o mitra*. *De Beneficiis,* VI,31.12; *Etymologia*, XIX, 31.4. Sobre la vinculación irania del gorro llevado por Mithra, cfr. Widengren, G. 1956: Some remarks on Riding Costume and Articles of Dress among Iranian Peoples in Antiquity, en *Studia Ethnographica Upsaliensia XI.* 245-254.

[81] *Los persas guerrean equipados de la siguiente manera: llevan sobre sus cabezas gorros sueltos, llamados tiaras, y sobre sus cuerpos túnicas con mangas, con escamas de hierro como las de los peces, y pantalones en sus piernas*. Heródoto, *Historias* 7, 61.

[82] Una descripción detallada de la representación del dios a través del fresco del mitreo de S.Mª Capua Vetere, la podemos encontrar en Vermaseren, M.J. 1971: *Mithriaca I. The Mithraeum at S.Mª Capua Vetere.* Leiden. 6-7.

[83] Cfr. Frankfort, H. 1987: *Arte y Arqueología del Oriente Antiguo*. Madrid, 386.

[84] Durante el período aqueménida, las representaciones de Mithra, como pudimos ver en el capítulo I, son prácticamente nulas. Sin embargo, se ha planteado la posibilidad de que una figurilla aparecida en Luristán, (fechada entre los siglos VIII-VII) donde es representado un

en el capítulo I, en la región minorasiática de Comagene, se encuentra un testimonio iconográfico fundamental para corroborar la tesis de la existencia de una imagen fijada respecto a Mithra, que debió pasar sin grandes variaciones de un marco geográfico a otro. En los relieves del monumento funerario-conmemorativo de Nimrud Dagh, se combinan las influencias del arte persa aqueménida, con los modelos de representación que se están imponiendo en el Imperio Parto; de igual manera, tampoco podemos olvidar el papel que ejerce el arte helenístico en la resolución de las esculturas. Las imágenes que hacen referencia a Mithra vuelven a estar caracterizadas por el recurso al gorro frigio como elemento de identificación, aunque, como ya aclaramos arriba, se le unen otros aspectos que sirven para traducir sus connotaciones de dios solar vinculado al poder real. Este modelo de representación encuentra su continuidad en el relieve conmemorativo de Taq-i Rostán que señalamos al final del capítulo primero, donde aparecía Mithra acompañando la coronación del rey sasánida Ardashir II. Si bien, aquí ha sido definitivamente sustituido el gorro frigio por la corona solar, los demás elementos representativos mantienen la línea expuesta hasta el momento. Es más, la propia presencia de la corona de rayos, no entra en contradicción con el canon representativo, puesto que algunas variaciones aparecidas en contextos parto y romano, presentan al dios portando dicha corona.[85]

Junto con el testimonio que ofrecen las coincidencias encontradas con respecto a la vestimenta con la cual es representado Mithra, tanto en una zona como en la otra, debemos añadir un elemento más que permite reforzar la hipótesis que aquí se plantea. En los iconos tauróctonos que son pintados en

---

ídolo con varias cabezas pueda guardar algún tipo de relación con Mithra y sus atribuciones de múltiples orejas y ojos. Cfr. Ghirshman, R. 1964: *Persia, protoiranios, medos, aqueménidas*. Madrid, 46. Sin embargo, somos más partidarios de dirigir la atención hacia un personaje representado en una placa de oro, ( ss. VII- VI a.C.) incluida en el Tesoro de Oxus que se conserva en el Museo Británico. Aquí encontramos a un personaje vestido completamente a la manera que hemos descrito arriba (gorro frigio, anaxarydes y túnica), sosteniendo en su mano el *barsom*, elemento característico de la realeza persa y estrechamente vinculado a Mithra, como luego veremos en el relieve de Taq-i Rostán. Cfr. Ghirshman, R. 1964: *op. cit.* 84.

[85] Es el caso de la ya mencionada moneda de Gordiano III y algunas representaciones decorativas pertenecientes al Imperio Parto sasánida. Cfr. Ghirshman, R. 1962: *Iran, Partos y Sasánidas*. Madrid. 243.

las paredes de muchos mitreos (así ocurre en el mitreo de S. Mª de Capua Vetere) como también en un buen número de grupos escultóricos que han mantenido restos de una decoración policroma,[86] se percibe una coincidencia a la hora de recurrir a unos determinados colores para decorar la vestimenta con la que es representado el dios. Concretamente, los colores rojo, azul y dorado (junto con el púrpura, en algunos casos) son utilizados para los ropajes y elementos ornamentales que lleva Mithra en el momento en que va a matar al toro. La utilización de estos colores frente a otros no es un elemento, creemos, surgido al azar. La simbología que está encerrada detrás de cada color es una cuestión que no debe ser tomada a la ligera, por la sencilla razón de que, como pudimos ver el capítulo segundo cuando hablábamos de lo que podía representar la imagen tauróctona, en este icono cada elemento introducido parece responder a una motivación intencionada. La figura humana de Mithra, con su juventud y gallardía mencionadas, se completa con unos ropajes cuyos colores contribuyen a reforzar la idea de héroe invencible, con un carácter poderoso y supremo.[87] Pero se da la circunstancia de que el recurso al color rojo para decorar el traje de Mithra se conecta directamente con la tradición que existe en el mundo iranio, por la cual el ropaje de los guerreros está vinculado a dicho color.[88] Esta práctica, que se constata entre los persas aqueménidas, se mantuvo estable y continuó entre los partos. Un ejemplo manifiesto de la vinculación del rojo al estamento guerrero iranio lo encontramos en las paredes de una casa en la ciudad de Dura Europos.[89] En la

---

[86] Un ejemplo lo tenemos en el relieve estudiado por Lissi Carona en el mitreo de S. Stefano en Roma. Cfr. Lissi Carona, E. 1979: La rilevanza storico-religiosa del Materiale Mitriaco da S. Stefano Rotondo. En *M.M.* 209.

[87] Vermaseren señala cómo la combinación de los colores del traje, junto con elementos decorativos en dorados y púrpura son testimonios del lujo y poder que debe definir el estatus de un dios o de un rey. Cfr. Vermaseren, M.J. 1982: *op. cit.* 64.

[88] Cfr. Widengren, G. 1980: *art. cit.* 654. Jenofonte (*Anábasis* I, 17) describe el ropaje del ejército persa a las órdenes de Ciro II de la siguiente manera: *llevaban todos cascos de bronce, túnicas rojas, grebas y los escudos desenfundados.* Estrabón menciona cómo los jóvenes guerreros persas que pertenecían a una sociedad-guerrera solían llevar un manto púrpura o de colores variados. Cfr. Estrabón XV. 3, 19. Este elemento también aparece reflejado en muchas pinturas de tauroctonías, donde la capa de Mithra es representada en ese color.

[89] Esta ciudad se encontraba situada en la zona fronteriza entre el Imperio romano y el Imperio parto. Hasta el siglo II d.C. estuvo bajo dominio romano, para luego ser controlada por los partos. Es importante destacar que aquí ha aparecido un mitreo, cuyas pinturas son importantes para conocer el posible conocimiento que pudieron tener los iranios del culto que recibía

figura XVII, que representa una escena de cacería de onagros por parte de un jinete, éste es dibujado con el ropaje característico de todo guerrero. Estas ropas coinciden con las que hemos observado para Mithra; además de darse la circunstancia, como podemos apreciar, de que el color que predomina en ellas es el rojo.

Se podría pensar que se trata de un ejemplo *a posteriori* o, como mucho, contemporáneo a lo que se está produciendo en la decoración de los mitreos. En ente sentido, para confirmar la historicidad del recurso al rojo como el color distintivo del grupo guerrero entre los indo-arios,[90] podemos dirigir nuestra mirada hacia la imagen de Persia que obtenemos a través de la cerámica griega. Entre los motivos que se utilizaban en la decoración de la cerámica ática de figuras rojas, el tema de las Guerras Médicas y los enfrentamientos que durante siglos mantuvieron los griegos contra las persas fue bastante recurrente. Si bien la variedad de colores se encuentra limitada, no obstante, podemos intuir el protagonismo que adquiere el color rojo para describir los elementos que constituyen el ropaje de los guerreros persas. Un ejemplo de esto lo podemos encontrar en algunas cerámicas áticas del s. V a.C. que nos ofrecen una imagen detallada de la vestimenta del guerrero persa, antes descrita, donde el rojo es utilizado para diferenciar las partes internas del traje, (véase fig. XVIII). Es significativo aclarar cómo el persa se representa con todo su ropaje, mientras que en otras piezas, se establece una oposición con respecto a la perfección del cuerpo desnudo del hoplita griego.

De igual manera, tampoco debemos olvidar el modelo que se ha utilizado para las imágenes de los dadóforos acompañantes de Mithra. El que sean

Mithra en Occidente. La influencia del elemento iranio en la decoración de sus paredes ha sido manifestada desde un principio, tanto por los mitraistas que lo han estudiado (F. Cumont participó en las campañas que lograron descubrirlo) como también por los iranistas e historiadores del arte que lo han investigado.

[90] Dumézil dedica un estudio desde su perspectiva funcionalista a este aspecto: describe el rojo como el color distintivo de la función guerrera. Cfr. Dumézil, G. 1954: *Rituels Indo-Européens à Rome*. Paris.

representados totalmente vestidos a la manera persa como ya hemos indicado, no viene sino a confirmar que se trata de entidades que guardan una estrecha dependencia con respecto al dios principal;[91] al mismo tiempo, que permiten plantear la posibilidad de que junto con el origen iranio de sus nombres, también se pueda pensar en que debieron surgir en el contexto oriental donde hemos ubicado la aparición del culto mistérico a Mithra.

En otras representaciones que encontramos de Mithra dentro del ambiente romano, podemos seguir rastreando elementos que nos lleven a reconocer conexiones con la tradición irania que está en el origen del propio dios. En la decoración de las paredes del mitreo de Dura Europos nos encontramos con un ejemplo que no podemos dejar pasar; en un fresco que representa una escena de cacería, Mithra es el principal protagonista, y montado a caballo dispara su arco hacia las gacelas que corren delante de él, (véase fig. XIX). Otra vez volvemos a encontrar la imagen del dios vestido a la manera persa, en una composición que guarda estrechas relaciones con la imagen que en páginas anteriores hemos comentado en relación con el color rojo de los guerreros. Es evidente que por las características del lugar donde ha aparecido, la influencia de la cultura parta haya ejercido un peso importante a la hora de que en esta pintura se perciba una ejecución en las formas siguiendo el canon estético sasánida.[92] Sin embargo, es importante tener en cuenta otros aspectos: en primer lugar, no se trata simplemente de la adopción de la técnica pictórica parta, sino de que en este panel también se está reproduciendo una temática que en el mundo iranio era bastante recurrente: la escena de la cacería la encontramos presente como vehículo tanto de propaganda como decorativo desde la época meda.;[93] este esquema representativo de un jinete cazando con

---

[91] Como ya dijimos en el capítulo II, para muchos mitraistas, Cautes y Cautopates serían dobles o hipóstasis de Mithra, que harían referencia a dos momentos diferentes del día.

[92] Las conexiones de las pinturas de Mithra como cazador con el arte parto ya fueron detectadas por Cumont y Rostovtzeff al estudiar el mitreo de Dura Europos. Cfr. Cumont, F. et alii. 1939: *The Excavations at Dura Europos. Preliminary Report of the Seventh and Eighth Seasons of Work.* New Haven, 113 ss.

[93] En la época meda encontramos el ejemplo de una Placa Frontal de Plata aparecida en Luristán (ss. VIII- VII a.C.) donde es retratado un arquero disparando flechas a unos ciervos.

su arco es adaptado a una gran variedad de soportes, siendo protagonizado de forma frecuente por los monarcas de las distintas dinastías. Nos encontramos con una repetición exacta de este motivo en la figura XX, que corresponde a una copa sasánida del s. V d.C. Este tema encuentra sus variantes desde la época aqueménida tan sólo en la sustitución del arco por la lanza como arma de caza.

Del mismo modo, la imagen de Mithra utilizando un arco como arma no es aislada en el conjunto de la iconografía mitraica. En los paneles que decoran las paredes de muchos mitreos y que constituyen nuestra principal fuente de conocimiento de los pasajes del relato mítico vinculado al dios, encontramos una escena cuya interpretación teológica resulta un tanto compleja, pero que nosotros queremos tomar aquí en relación con la representación del dios disparando un arco. En los paneles del *Milagro del Agua*,[94] Mithra aparece vestido una vez más a la manera persa descrita, acompañado de otros individuos vestidos de igual forma, disparando una flecha hacia una roca, de la cual comienza a manar agua. La vinculación del dios con el arco tampoco constituye un elemento introducido al azar. En el *Mihr Yasht* encontramos varias estrofas que se detienen a describir cuál es el armamento que utiliza el dios en su enfrentamiento contra los *daevas*.[95] De entre todas ellas destaca el arco como una de sus armas más poderosas y más temidas; no debe extrañar este elemento si recordamos que el arco como arma ocupaba un papel

---

Cfr. Ghirshman, R. 1964: *op. cit.*, 73. Del período aqueménida encontramos un plato con el motivo decorativo de un rey cazando un león con arco. Esta pieza corresponde a los ss. VI-IV a.C. y se conserva en el Museo de Viena.

[94] Los personajes que intervienen en este episodio han sido identificados como Mithra y los dadóforos. El agua que Mithra hace manar de la roca se considera una especie de *aqua vitae* de las almas. Un graffito del mitreo de Sª Prisca arroja un poco más de luz sobre el significado de dicho panel: *Fons concluse petris qui geminos aluisti nectare fratres* (cfr. Vermaseren, M.J. 1971: *op. cit.* 12). Sobre la interpretación de este panel véase Campbell, L.A. 1968: *op. cit.* 253 ss.

[95] En la estrofa 128 leemos: *On a side of the chariot of Mithra, the lord of wide pastures, stand a thousand bows well-made*. También remitimos a estos otros pasajes: Yt. 10, 102; 113; 128-130.

fundamental dentro de la estrategia militar del ejército persa.[96] Mithra, como dios estrechamente vinculado al estamento militar iranio, asume en su representación y atribuciones los elementos que están ligados a este grupo.

El origen de la representación que constituye el icono tauróctono, elemento central del Mitraismo, ha suscitado también diferentes hipótesis que varían de un extremo a otro. F. Cumont estableció que existían fuertes conexiones entre esta composición y las representaciones donde aparecía la diosa *Nike* abatiendo un toro, vinculadas a los artistas de la escuela de Pérgamo.[97] En el otro extremo de estas hipótesis, debemos situar, como es de suponer, todos aquellos investigadores que se han manifestado partidarios de potenciar el carácter astrológico que está encerrado detrás de la Tauroctonía, y, por tanto, atribuyen un origen plenamente greco-latino a dicha composición.[98] Tomando en cuenta unas y otras opiniones, aún tenemos la sensación de que algunos elementos todavía se mantienen en el aire. Ha sido planteada la posibilidad de que el motivo iconográfico de la Victoria sacrificando no sea suficiente para entender la composición artística de una escena que, como hemos intentado aclarar, se encuentra en la mente de los persas desde antiguo. En tal sentido, queremos, simplemente, llevar la atención hacia los ejemplos artísticos que se conocen en el contexto mesopotámico y persa, donde encontramos representaciones de combates entre hombres y bestias. Los relieves que reflejan la imagen de un personaje importante (generalmente un rey o un dios) entablando un pulso de fuerza contra un animal datan desde los

---

[96] Baste señalar como anécdota el comentario que hace el soldado espartano *Dieneces* en vísperas al decisivo combate del desfiladero de las Termópilas, cuando al escuchar a algún compañero hablar de la lluvia de flechas que los persas les iban a disparar, argumento que así podrán luchar a la sombra. Cfr. Heródoto VIII, 15.

[97] *Il peut être prouvé que toutes nos représentations du tauroctonous Mithra sont plus ou moins fidèle copies exactes d'un type créées par un sculpteur de l'école de Pergamon, dans imitation du sacrifiant t de la Victoire a la balustrade du temple d'Athéna Nike a orné sur l'Acropole.* Cfr. Cumont, F. 1956[1903]: *op. cit.* 222. Vermaseren mantiene abierta esta posibilidad cuando habla del origen de la imagen. Cfr. Vermaseren, M.J. 1982: *op. cit.* 64-65. A pesar de que en 1955, E. Will refutó la conexión (al menos consciente) entre este motivo iconográfico y el mitraico. Cfr. Will, E. 1955: *Le relief cultuel gréco-romain. Contribution a l´histoire de l'art de l'Empire romain.* Paris, 169-176.

[98] Destacamos principalmente la obra de Ulansey por ser la más reciente en este sentido. Cfr. Ulansey, D. 1989: *op. cit.* 185 ss.

orígenes de la civilización en Sumer.[99] Sin embargo, queremos centrar nuestra atención sobre los ejemplos que se encuentran en las jambas de las puertas de algunos edificios de Persépolis, donde se representa este combate entre un héroe o rey contra un monstruo o animal.[100] Es la reproducción del tema mítico de la lucha contra el dragón o el dominio del hombre sobre la naturaleza, que tan estrechamente se vincula con el dios Mithra. La continuidad de esta temática la encontramos en pleno período sasánida, cuando en la decoración de un plato volvemos a ver repetido, ya evolucionado, este esquema. En la figura XXI, un plato del s. IV d.C., el rey Shapur II está matando a un ciervo.[101] Si bien la composición nos lleva inmediatamente a la imagen que tenemos de la escena tauróctona, sería arriesgado, además de resultar difícilmente verificable, tratar de establecer posibles influencias entre ambas escenas. Sin embargo, sí se puede tener en cuenta una hipótesis que sugiere la investigadora G. Sfameni Gasparro.[102] Teniendo presente los ejemplos proporcionados por la *Nike* abatiendo al toro, junto con otras representaciones con un porte parecido y vinculadas a Atis en contexto anatólico,[103] se plantea la posibilidad de que dicha composición pudiera formar parte de un modelo "canónico" aceptado en los medios greco-iranios, donde, según el contexto en el cual fuese representado, iría complicando su mensaje religioso.

Siguiendo con la temática que gira en torno a la tauroctonía quisiéramos analizar otro elemento que está presente en ella. En las pinturas murales donde

---

[99] Frankfort, H. 1987: *op. cit.* 386.

[100] En las jambas de las puertas de la Sala de las Cien Columnas del Palacio aqueménida de Persépolis, (s. V a.C.) encontramos diferentes representaciones de este combate de un héroe real contra un animal salvaje. Cfr. Ghirshman, R. 1964: *op. cit.* 202-203.

[101] Son varios los objetos de la época sasánida ornamentados con este motivo iconográfico. En el Museo del *Ermitage*, se conservan vasos y copas donde el personaje real degüella a un animal siguiendo la misma composición. Cfr. Pijoan, J. 1991: *Arte del Asia Occidental: Sumeria, Babilonia, Asiria, Fenicia, Persia, Partia, Sasania, Escitia.* Madrid. 505 ss.

[102] cfr. Sfameni Gasparro, G. 1979: Il Mitraismo fra "tradizione" e "invenzione". En *M.M.* 353-354.

[103] Cfr. Blawatsky, W. et Kochelenko, G. 1966: *Le culte de Mithra sur la côte septentrionale de la Mer Noire*. EPRO 8, Leiden, plancha VIII.

es relatada dicha escena, nos encontramos con otra circunstancia que se convierte en una constante. Se trata del color del toro al cual Mithra está clavando su espada: dicho toro es indefectiblemente de color blanco. Esta característica se conecta directamente con la tradición irania cuando encontramos en los textos avésticos las descripciones que se hacen del Toro Primordial del cual mana toda la Creación; en el sacrificio realizado por *Sôshyans,* el Toro *Hadhayans* es de color blanco.[104]

Para finalizar con este estudio de los elementos de repetición y continuidad en lo referente a las representaciones iconográficas en ambos ambientes, queremos dirigir nuestra atención hacia los ejemplos que hallamos en los paneles de ciertos mitreos. Ya hemos mencionado que dichos relieves eran representaciones de escenas del relato mítico de Mithra. En uno de ellos nos encontramos con la escena del *Pacto* que realizan Mithra y el Sol.[105] Esta ceremonia, como explicamos arriba, ocupó un lugar especial dentro de la liturgia mitraica, como escenificación de la acogida que hacía la comunidad al nuevo iniciado. El modelo iconográfico que es utilizado en el contexto mitraico presenta conexiones bastante manifiestas con las representaciones de *dexiôsis,* donde intervenía Mithra, que pudimos ver en el capítulo I del presente trabajo. Si bien, los personajes que intervienen en cada una de las escenas son diferentes (en un caso encontramos a Mithra y al rey de Comagene, mientras en el otro a Mithra y el Sol), la composición de la escena es bastante parecida. Sin embargo, no podemos afirmar que la representación de la *dexiôsis* en los Misterios mitraicos sea una evolución de las imágenes halladas en Asia Menor. La escena de juntar las manos (*iunctio dextrarum*) es un tema repetido en el arte greco-romano para manifestar una alianza;[106] por lo que, tanto en unas

---

[104] Cfr. supra. En la tradición irania, existen otros relatos donde también aparece un toro blanco. Widengren menciona el relato del héroe Faridún (relacionado con el *Mithrakân*) quien monta a un toro blanco. Cfr. Widengren, G. 1980: art. cit. *657-658.*

[105] Cfr. cap. II.

[106] Cfr. Reekmans, L. 1958: La "dextrarum iunctio" dans l'iconographie romaine et paléochrétienne. En *Bulletin de Institute belge* 31. Rome. 23-95.

como otras estaría interviniendo una tradición cultural que manifiesta una vez más que se ha producido un proceso de adaptación cultural. El Mithra que da la mano en señal de aceptación y colaboración a Antíoco I en Comagene, guarda una conexión todavía estrecha con el dios patrón de los contratos que ocupaba un lugar preferencial en el panteón persa y parto. Sin embargo, este mismo dios, aunque con unas funciones y un culto transformados, es representado en una escena similar a la anterior, pero con un significado teológico distinto. Este sería un ejemplo de la continuidad que se produce entre el Mithra iranio y el Mithra mistérico.

## CONCLUSIONES.

El resultado de nuestra investigación se articula en torno a una serie de puntos que engloban nuestra hipótesis de partida y que se enfrentan a las teorías expuestas por aquellos autores que se han presentado contrarios a aceptar la línea de continuidad entre el Mithra iranio y el Mithra de los misterios.

En estas últimas páginas, queremos dar respuesta a dos preguntas que, a nuestro entender, están en el fondo de nuestro planteamiento y cuya aclaración ayudará a comprender más diáfanamente la conclusión a la que hemos llegado con este trabajo. En primer lugar, tendríamos que enfrentarnos a cuál era la idea que tenían los propios contemporáneos de la práctica mistérica mitraica con respecto al origen del dios al cual veneraban y el culto en el que eran iniciados. Es importante indagar en este aspecto, especialmente para que entendamos, como historiadores, que no nos hemos embarcado en una investigación ociosa y marcada por la lucubración mental y la filigrana erudita; ya que es la propia evidencia que extraemos de las fuentes antiguas la que nos plantea la cuestión que hemos tratado de desarrollar. El otro aspecto que queremos resolver es el que concierne más estrictamente a la figura del dios Mithra: ¿en qué medida las características que definen a este dios en el contexto iranio prefiguran la posibilidad de que su culto evolucione hasta dar lugar a una religión mistérica? Es decir, si existían elementos en el Mithra iranio que pudieran incidir de manera especial para que fuese este dios, y no otro, el que lograse dar el salto e instalarse en el interior de las fronteras de su más acérrimo enemigo: Roma.

Existen suficientes indicios para afirmar que en ningún momento Roma fue ajena al origen oriental al que estaba vinculado el dios Mithra. Tal evidencia venía avalada no sólo por la información que sobre este dios ya habían aportado los historiadores griegos que habían descrito las costumbres de los persas (Heródoto, Jenofonte y los novelistas de Alejandro Magno), sino también por las menciones de teóricos mitraicos (disponemos de las obras de Plutarco y Porfirio, principalmente) sobre el origen persa de Mithra y su vinculación con la religión zoroastriana. De igual manera, entre los apologistas cristianos, se recurrió frecuentemente al argumento de que el culto de Mithra constituía una adoración al dios de los enemigos partos; lo cual se presentaba como un acto de traición y de confirmación de la depravación de los no cristianos, (Fírmico Materno, *De errore profanorum religionorum* V, 1-2). Estos testimonios nos sitúan ante una perspectiva en la cual no debemos limitarnos exclusivamente al hecho de la procedencia, puesto que resulta evidente que el Mitraismo estuvo englobado dentro de la corriente de las Religiones Mistéricas de Origen Oriental. La cuestión de fondo se encuentra en la circunstancia de que aún en el siglo IV d.C., cuando el Cristianismo está empezando a instalarse abiertamente en los ámbitos de poder imperial, una gran cantidad de elementos que definían el culto mitraico todavía hacían estrecha referencia a un contexto iranio; y, en nuestra opinión, nunca dejaron de hacerlo.

El culto mitraico que se desarrolló dentro de las fronteras romanas no fue ajeno a las interferencias del Estado para ser encauzado en su mensaje y oferta religiosa; de modo que nunca supuso una amenaza contra el orden establecido, llegando a participar del procedimiento regulado de pedir por la *Salus* del Emperador. Sin embargo, el Mitraismo nunca gozó de la aceptación pública que conocemos que existió para las otras religiones mistéricas desarrolladas en el Imperio Romano. Si bien una de las razones, como hemos explicado, se encuentra en el carácter *ad intra* que caracterizó a este culto, pensamos que debieron de intervenir otras circunstancias para que la vinculación de los emperadores con este dios siempre estuviese marcada por la privacidad y cierto secretismo. De tal manera que las expresiones públicas oficiales de

reconocimiento y mención a Mithra son por lo general escasas. Hemos presentado en este trabajo lo que para nosotros constituye una posible explicación de tal circunstancia, la cual estaría relacionada con el hecho de que las conexiones de Mithra con el medio iranio todavía constituyeran un elemento tan perceptible para los propios romanos, que resultara una situación cuanto menos delicada el aceptar abiertamente dentro de su panteón al dios que participaba en las ceremonias de coronación de los reyes partos, y que en el relieve de Taq-i Rostán aparecía junto al emperador que reposa un pie sobre el cadáver de un soldado romano.

Junto con los testimonios que nos ofrecen los personajes que vivieron aquellos momentos, nosotros hemos tratado de establecer con esta investigación otra serie de elementos que, consideramos, permiten dar una mayor solidez a la continuidad que debió de existir entre el Mithra iranio y el Mithra del Mitraismo. Probablemente, estos mismos contemporáneos (fueran personajes conocidos o individuos anónimos) a los que acabamos de aludir y de quienes especulamos que pudieron ser conscientes de las vinculaciones que existían entre un contexto y otro, también supieron señalar en qué puntos se apoyaba esta conexión y en cuáles no. Por esta razón, los elementos de continuidad que hemos desarrollado han sido aquellos que, a nuestro entender y en virtud de la información disponible, ayudaban a comprender las razones por las cuales existían determinadas especificidades dentro del culto mistérico mitraico.

El nombre de Mithra constituye, en sí mismo, el principal aspecto que nos muestra el origen oriental de este culto, pero, frente a aquellos que afirman que el Mitraismo fue una elaboración romana que tomó como referente a este dios, para articular en torno a él un culto occidental, ofrecemos en nuestra investigación otros ámbitos desde donde poder rastrear los lazos que existían entre una tradición religiosa y otra. Junto con el nombre, encontramos en la liturgia y práctica mistérica un conjunto de palabras, expresiones y divinidades de origen iranio, que nos indican que algunos aspectos del culto iranio de Mithra debieron de integrarse por sí mismos en el momento en que comenzó a

gestarse el nuevo modo de adoración al dios en la región minorasiática. De igual manera, el Mitraismo occidental también fue deudor de una serie de recursos iconográficos y símbolos de procedencia oriental, ya que recurrió a representaciones que ya estaban asentadas en la tradición irania, y cuyo principal exponente fue la imagen del dios Mithra ya establecida, fijada y mantenida dentro del contexto iranio.

También consideramos que la exclusividad masculina que va a caracterizar al Mitraismo frente a las demás religiones mistéricas de origen oriental instaladas en Roma, viene determinada por el modelo de organización definido por las sociedades guerreras que existían en el mundo iranio y que tenían en la figura de Mithra un dios-patrón al cual realizaban una serie de sacrificios y cultos determinados. El modo en que se desarrollaba este culto particular al dios, desde estos grupos de guerreros, determina en gran medida lo que constituye un elemento fundamental de la teología y liturgia mitraica, a saber: el sacrificio del toro o Tauroctonía. El origen de dicho tema encuentra sus raices tanto en la mitología irania, como también en la práctica litúrgica que, como hemos señalado, está presente entre los pueblos iranios desde antes de la reforma zoroastriana.

Por último, el dios Mithra se introduce dentro del ámbito religioso occidental de la mano de una modalidad cultual diferente a la que le había caracterizado dentro del mundo medo-persa, pero, sin embargo, mantiene un buen número de las atribuciones que se le habían ido asignando a lo largo del proceso sincrético y amalgamador por el cual había pasado tras su tránsito por Mesopotamia, Armenia, Asia Menor, etc. Nos hemos centrado en la función solar como el elemento más característico de esta circunstancia, especialmente porque será el aspecto que más se destaque de la imagen exterior que se tuvo de Mithra en aquella época. No obstante, no debemos olvidar la vinculación del dios con la naturaleza y sus atribuciones de ser demiúrgico que ha participado en la Creación; tampoco las conexiones con la Otra Vida y el papel especial

que desempeña en el combate que está presente en la vida diaria entre las fuerzas del Bien y del Mal.

Pasamos ahora a la segunda cuestión que dejábamos planteada en la primera página de estas conclusiones. A lo largo del capítulo I del presente trabajo, pudimos acceder a una visión, lo más detallada que nos ha sido posible, de las características que definieron la figura y el culto de Mithra en el marco geográfico oriental. De tal manera que nos encontrábamos con un dios que había ocupado un lugar predominante en el panteón iranio, destacando por su importancia, su profunda implantación en la sociedad y su especial vinculación con los poderes fácticos. Junto a estos elementos, en cierto modo más generales y superficiales, hicimos referencia a varios aspectos que estaban vinculados a las funciones atribuidas a esta divinidad a lo largo de los siglos y los lugares. De entre éstas, queremos centrar nuestra atención sobre aquellas que de alguna manera podrían ayudarnos a responder a la pregunta formulada.

El especial protagonismo que desempeñaba Mithra dentro de las sociedades guerreras iranias, vinculado al sacrificio del toro y el consumo de la sustancia del haoma hacen pensar en la posibilidad, como hemos dejado planteada, que dentro de este contexto las referencias al dios vinculado con las promesas de vida eterna y protección, ante ese momento transcendental de tránsito, encontrasen algún tipo de formulación. De igual manera, la propia ubicación que hemos comprobado se concede a Mithra en los diferentes textos avésticos, le sitúan como uno de los tres jueces que estarán presentes en el tribunal que va a juzgar a las almas de los creyentes cuando se acerquen al Puente del *Cinvât;* además, el alma del creyente podrá encontrar el lugar donde se va a desarrollar su Juicio Final, por medio de la luz que emana de la figura de Mithra. La vinculación que encontramos en el monumento de Nimrud Dagh, donde Mithra es asemejado a Mercurio en calidad de psicopompo también se presenta como un documento revelador relacionado con esta cuestión.

A todas estas circunstancias podríamos unir la información que se desprende de la imagen aparecida en Uruk y el sarcófago encontrado en Menfis, que, en el caso de ser cierta, resultaría fundamental para completar nuestra respuesta. Es decir, tomados en conjunto todos los puntos a los que nos hemos referido arriba, nos encontramos con que en torno a la figura de Mithra se han desarrollado, a modo de prácticas cultuales o atribuciones, muchos elementos que se hallan en la raíz de lo que posteriormente evolucionará hacia una religión mistérica. Localizar el momento exacto en el que un grupo (o más) de seguidores de Mithra evolucionaron hacia una manera de adoración más compleja y más en consonancia con el espíritu religioso imperante en el mundo helénico desde el siglo IV a.C. resulta una tarea que se encuentra frenada por la información escasa de que se dispone. Sin embargo, no resulta exagerado pensar que de entre los dioses que constituían el panteón iranio, Mithra presentaba el mayor número de elementos que posibilitaban que dicha evolución se produjese en torno a su figura.

El culto mistérico mitraico encuentra su pleno desarrollo en el ambiente greco-latino dentro de las fronteras del Imperio Romano. Entre los protagonistas que intervinieron en la difusión de dicho culto, primero desde Asia Menor y Próximo Oriente hacia Occidente y, luego, a todos los rincones del mundo dominado por Roma, hemos destacado a las legiones romanas y a particulares de origen oriental. De tal manera que muchos elementos que estaban presentes en esta religión mistérica necesitaron de una adaptación y traducción a los esquemas y parámetros religiosos de la población que se iba a convertir en receptora de dichas prácticas, es decir recibieron una *interpretatio*. Sin embargo, hemos querido demostrar con este trabajo que este proceso de adaptación no supuso en ningún caso una ruptura abierta con el conjunto de tradiciones e influencias iranias que habían intervenido decisivamente en la configuración de una práctica mistérica en torno a la figura de Mithra. Al contrario, resulta posible afirmar e identificar la continuidad de una serie de estos elementos, los cuales nos permiten concluir que el Mitraismo desarrollado dentro de las fronteras del Imperio Romano desde fines del s. I

d.C., se encontró condicionado por el componente oriental que siempre estuvo presente en su iconografía, su teología o su liturgia.

# APENDICE DE FIGURAS E IMÁGENES.

## BIBLIOGRAFÍA


- Aloe Spada, L. 1979: Il Leo nella gerarchia dei Gradi Mitraici, en *M.M.* pp. 639-648.
- Altheim, F. et alii. 1987: *Las Culturas Superiores de Asia Central y Oriental* I. Madrid.
- Alvar, J. 1981: El Culto de Mitra en Hispania, en *Memorias de Historia Antigua*. Madrid. pp. 51-72.
- Alvar, J. 1989: *Los Persas*. Madrid.
- Alvar, J. 1991: Marginalidad e Integración en los Cultos Mistéricos, en Gascó, F. et Alvar, J. (eds). *Heterodoxos, reformadores y marginados en la Antigüedad Clásica*. Sevilla, pp. 71-90
- Alvar, J. 1993: Problemas metodológicos sobre el préstamo religioso, en Alvar, J, Blanquez, C. et G.Wagner, C. (eds.) *Formas de difusión de las Religiones Antiguas*. Madrid. pp. 1-33
- Alvar, J. 1993: Cinco Lustros de investigación sobre cultos orientales en la Península Ibérica.
- Alvar, J. 1995: El Misterio de Mitra, en Alvar, J. Blázquez, J.Mª. et alii, *Cristianismo Primitivo y Religiones Mistéricas*. Madrid, pp. 499-513
- Austin, M. 1981: *The Hellenistic World from Alexandrer to the Roman Conquest*. Cambridge.
- Bakker, J.T. 1994: *Living and working with the Gods. Studies of evidence for private religion and its material enviroment in the city of Ostia*. (100-500 A.D.) Amsterdam.
- Ballesteros, L. 1996: *Mitrídates Eupator, rey del Ponto*. Granada.
- Bausani, A. 1979: Note sulla preistoria astronomica del mito di Mithra, en *M.M.* pp. 503-510.
- Bayet, J. 1984: *La religión romana*. Madrid.
- Beaujeu, J. 1985: Le Paganisme romain sous le Haut Empire, en *ANRW II,16.1*. New York. pp. 4-26
- Beard, M. et alii. 1998: *Religions of Rome. vol II*. Cambridge.
- Becati, G. 1954: *Scavi di Ostia, II. I mitrei*. Roma.
- Beck, R. 1979: Sette Sfere, Sette Porte and the Spring Equinoxes of A.D. 172 and 173, en *M.M.* pp. 515-529.
- Beck, R. 1985: Mithraism since Franz Cumont, en *ANRW II*, 17.4, New York. pp. 2002-2117.

- Beck, R. 1988: *Planetary Gods and Planetary Orders in the Mysteries of Mithras*. EPRO 119. Leiden.
- Belardi, W. 1979: Il Mithraismo e i suoi rapporti con il potere político, en *M.M.* pp. 385-387.
- Benham, I.1979: Recherches sur Mithra au point de vue archeologique, en *M.M.* pp. 805-9
- Beskow, P. 1978: The routes of early Mithraism, en *E.M.* pp. 7-18.
- Beskow, P. 1979: Branding in the Mysteries of Mithras? en *M.M.* pp. 487-501.
- Beskow, P. 1994: Tertullian on Mithras, en Hinnells J. R. [Dir.], *Studies in Mithraism: Papers associated with the Mithraic Panel organized on the occasion of the XVI^th Congress of the International Association for the History of Religions,* Rome. pp. 51-60.
- Bianchi, U. (ed.) 1978: *Proceedings of the International Seminar on the Religio-Historical Character of Roman Mithraism, with particular Reference to Roman and Ostian Sources. Mysteria Mithrae*. Leiden.
- Bianchi, U. 1979: Prolegomena I. The religio-historical question of the Mysteries of Mithra, en *M.M.* pp. 3-29
- Bianchi, U. 1979: Prolegomena II. The initiation structure of the Mithraic Mysteries, en *M.M.* pp. 31-47.
- Bianchi, U. 1982: Lo Studio della Religioni di Misterio, en *S.C.O.* Roma. pp. 1-17
- Bianchi, U. 1986: La Tipologia Storica dei Misteri di Mithra, en *A.N.R.W.* II, 17.4. pp. 2116-2134
- Bivar, A.D.H. 1979: Mithraic Images of Bactria: Are they related to Roman Mithraism? en *M.M.* pp. 741-749.
- Bivar, A.D.H. 1988: An Iranian Sarapis, *Bulletin of the Asia Institute, New Series 2*. London. pp. 11-17.
- Black, J. and Green, A. 1992: *Gods, demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*. London.
- Blawatsky , W. et Kochelenko, G. 1966: *Le Culte de Mithra sur la côte septentrionale de la mer noire*. EPRO 8, Leiden.
- Blázquez, J.Mª et alii. 1993: *Historia de las Religiones Antiguas*. Madrid.
- Bloch, R. 1976: *Recherches sur les religions de l'Italie antique*. Genève.
- Boucharlat, R. 1991: Pratiques funéraires à l'époque sasanide dans le sud de l'Iran, en Bernard, P. et Grenet, F. (dirs.) *Histoire et Cultes de l'Asie Centrale Préislamique*. Paris. pp. 71-77.
- Boyce, M. 1975: On Mithra, Lord of Fire, en *Acta Iránica* IV. Teheran-Liège. pp. 69-76.

- Boyce, M. 1979: *Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices.* London.
- Boyce, M. 1970: On Mithra´s Part in Zoroastrism, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 33. London. pp. 22-38.
- Boyce, M. 1975: *History of Zoroastrianism I.* Leiden.
- Boyce, M. 1982: *History of Zoroastrianism II.* Leiden.
- Boyce, M. 1984: *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism.* Manchester.
- Boyce, M. 1991: *History of Zoroastrianism III.* Leiden.
- Brunaux, J.L. 1996: *Les religions des gauloises.* Paris
- Burkert, W. 1989: *Antichi Culti Misterici.* Roma.
- Cameron, G.G. 1959: The 'Daiva' Inscription of Xerxes: in Elamite, en *Die Welt des Orients*, 2, Göttingen. pp. 470-6.
- Campbell, J. 1991: *Las Máscaras de Dios, mitología occidental.* Madrid.
- Campbell, L. R. 1976: *Mithraic Iconography and Ideology.* EPRO 11. Leiden.
- Campos, I. 2000: Muerte Real y Muerte Simbólica en el Cristianismo Primitivo: dos formas de identificación con el Salvador. *IV Simposio Internacional de la S.E.C.R., Milenio: miedo y religión.* La Laguna. (actas en prensa)
- Casartelli, L.C. 1999[1907]: The Theological Aspects of the Avesta, en Knignt, K. (dir.) *The Catholic Encyclopedia, II.* New York.
- Cerutti, M.V. 1979: Mithra 'dio mistico' e dio "in vicenda"? en *M.M.* pp. 389-395
- Childs, W.A.P. 1981: Lycian relations with Persians and Greeks in the Fifth and Fourth Centuries re-examined, en *Anatolian Studies.* Manchester. pp. 55-81.
- Chirassi Colombo, I. 1979: Sol Invictus o Mithra (per una rilettura in chiave ideologica della teologia solare del Mitraismo nell'ambito del politeismo romano), en *M.M.* pp. 650-672.
- Clauss, M. 1990: *Mithras, Kult und Mysterien.* München.
- Coarelli, F. 1979: Topografía Mitriaca di Roma, en *M.M.* pp. 69-80.
- Cosi, D.M. 1979: Attis e Mithra, en M.M. pp. 625-638.
- Cumont, F. 1896: *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra.* vol I. Brussels.
- Cumont, F. 1899: *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra.* vol II. Brussels.

- Cumont, F. 1903: Le Zeus Stratios de Mithridate, en *Revue d'Histoire de las Religions* 43, Paris. pp. 45-57.
- Cumont, F. 1933: L'iniziazione di Nerone da parte di Tiridate d'Armenia, en *Rivista di Filologia 61*, Roma. pp. 146-154.
- Cumont, F. 1939: Mithra in Asie Mineure, en Clader, W.M.(ed) *Anatolian Studies in honour of W.H. Buckler*, Manchester. pp. 67-76.
- Cumont, F. et Rostovtzeff, M. 1939: *The Excavations at Dura Europos. Preliminary Report of the Seventh and Eighth Seasons of Work*. New Haven.
- Cumont, F. 1956[1903]: *Les mystères de Mithra*, Brussels.
- Cumont, F. 1987[1906]: *Las Religiones Orientales y el paganismo romano*. Madrid.
- Curtis, J. (ed.) 1993: *Early Mesopotamia and Iran. Contact and Conflict, c. 3500-1600 B.C. Proceedings of a Seminar in memory of Vladimir G. Lukonin*. London.
- Dandamaev, M et Lukonin, V. 1980: *Cultura y Economía del Irán Antiguo*. Madrid.
- Davies, D. 1997: *Death, Ritual and belief*. London.
- De Jong, A. 1997: *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek & Latin Literature*. EPRO 133, Leiden.
- Delgado, C. 1996: *El toro en el Mediterráneo*. Madrid.
- Dogdeon, M.H. and Lieu, S.N. 1991: *The Roman Eastern Frontier and the Persian Wars, A.D. 226-363. A documentary history*. New York.
- Duchesne-Guillemin, J. 1974: Le dieu de Cyrus, *Acta Iránica 3*, Leiden. pp. 11-21.
- Duchesne-Guillemin, J. 1962: *La Religion de l'Iran ancien*. Paris.
- Duchesne-Guillemin, P. 1982: Une seconde statuette équestre de Mithra, en *S.C.O.* pp. 168-170.
- Dumézil, G. 1945: *Naissance d'archanges. Essai sur la formation de la théologie zoroastrienne*. Paris.
- Dumézil, G. 1954: *Rituels Indo-Européens à Rome*. Paris.
- Dumézil, G. 1990: *El destino del guerrero*. Madrid.
- Eliade, M. 1980: *Images et Symbales*. Gallymard. 1980
- Eliade, M. 1982: *Historia de las Creencias y de las Ideas Religiosas I*. Madrid.
- Elvira, G et Cid, R. 1998: Testimonios de un culto oriental entre los astures tramontanos. La lápida y el santuario mitraicos de S. Juan de la Isla (Asturias), en *Boletín del Real Instituto de Estudios Asturianos,* 152, Oviedo.

- Fingrut, D. 1993: *The Legacy of the Roman Empire's Final Pagan State Religion*. Toronto.
- Fox, R.L. 1997: *Paiëns et Chrétiens. La religion et la vie religieuse dans l'Empire Romain de la mort de Commode au Concile de Nicée*. Toulosse.
- Frankfort, H. 1987: *Arte y Arqueología del Oriente Antiguo*. Madrid.
- Frye, R. 1965: *La Herencia de Persia*. Madrid.
- Frye, R. 1975: Mithra in Iranian history, en Hinnells, R.(ed) *Mithraic Studies I*. Manchester. pp. 62-69.
- García Martínez, Mª.R. 1996: El Culto a Mithra en Hispania y en Germania, estudio comparativo. en *Historia Antigua, XX*. Valladolid. pp. 203-214.
- Garelli, P. 1982: *El Próximo Oriente Asiático*. Barcelona.
- Gershevicth, I. 1975: Die Sonne das Beste, en Hinnells, R.(ed) *Mithraic Studies I*. Manchester. pp. 68-89.
- Gershevitch, I. 1959: *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge.
- Gershevitch, I. 1964: Zoroaster's Own Contribution en *Journal of Near Eastern Studies*, 23 . Chicago. pp.
- Gershevitch, I. 1969: Iranian nouns and names in Elamite garb, *Transactions of the Philological Society*, London. pp.
- Gervers, M. 1979: The Iconography of the Cave in Christian and Mithraic Tradition, en *M.M.* pp. 579-600.
- Ghirsham, R. 1962: *Iran, Partos y Sasánidas*. Madrid.
- Ghirshman, R. 1964: *Persia, protoiranios, medos, aqueménidas*. Madrid.
- Ghirshman, R. 1977: *L'Iran et la migration des Indaryens et des Iraniens*. Leiden.
- Giuffrè Scibona, C. 1979: Mithras Demiourgos, en *M.M.* pp. 615-623.
- Gnoli, G. 1974: Politique religieuse et conception de la royauté sous les Achéménides, en *Acta Iránica*, 2, Teherán. pp. 117-190.
- Gnoli, G. 1979: Sol Persice Mithra, en *M.M.* pp. 725-740.
- Gordon, R.L. 1975: Franz Cumont and the doctrines of Mithraism, en Hinnells, R.(ed.) *Mithraic Studies I*. Manchester. pp. 215-248.
- Gordon, R.L. 1975: Mithraism in Roman Society: social factors in the explanation of Religious change on the Roman Empire. En *Religion* 2. London. pp. 92-121.
- Graillot, H. 1912: *Le Culte de Cybèle, mère des dieux à Rome et dans l'Empire*. Paris

- Gray, B. 1961. *La Peinture Persane*. Genève.
- Grenet, F. 1991: Mithra au temple principal d'Ai Khanoum? en Bernard, P et Grenet, F (dirs). *Histoire et Cultes de l'Asie Centrale Préislamique*. Paris. pp. 147-153.
- Grenet, F. 1984: *Les pratiques funéraires dans l'Asie centrale sédentaire de la conquête grecque à l'ïslamisation*. Paris.
- Grenet, F. 1987: *Cultes et monuments religieux dans l'Asie centrale préislamique*. Paris.
- Guarducci, M. 1979: Il graffito 'natus prima luce' nel Mitreo di S.Prisca, en *M.M*. pp. 153-170.
- Guarducci, M. 1979: Ricordo della "magi" in un graffito del Mitreo del Circo Massimo, en *M.M*. pp. 171-186-.
- Gwyn Griffiths, J. 1982: The concept of divine Judgement in the Mysteric Religions, en *S.C.O*. pp. 192-216.
- Hallock, R. T. 1969: *Persepolis Fortification Tablets*. Chicago.
- Halsberghe, G.H. 1972: *The Cult of Sol Invictus*, EPRO 70 , Leiden.
- Hansman, J.F. 1979: Some possible classical connections in Mithraic speculation, en *M.M*. pp. 601-614.
- Hartner, W. 1985: Old Iranian Calendars, *The Cambridge History of Iran, vol 2*. Cambridge.
- Heinen, H. 1994: The Syrian-Egiptian wars and the new Kingdoms of Asia Minor, en Walbank, F. y Astin, A.E (eds.*) The Cambridge Ancient History, II. The Hellenistic World*. Cambridge.
- Helgeland, J. Roman Army Religion, en *ANRW* II, 16.2. New York. pp. 1470-1505.
- Herzfeld, E. 1934: Recent Discoveries at Persepolis, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*. London. pp. 226-232.
- Hinnells, J. 1975: Reflections on the bull-slaying scene, en Hinnells, J (ed) *Mithraic Studies* II, Manchester. pp. 290-312.
- Hinnells, J.R. 1975: Reflections on the Lion-headed Figure in Mithraism, en *Acta Iranica IV*, Teherán.
- Huart, A. et Delaporte, P. 1957: *El Irán Antiguo y la Civilización Irania*. México.
- Insler, S. 1978: A new interpretation of the Bull-Slaying Motif, en De Boer, M. et Edridge, T.A. (eds.) *Hommages à M.J. Vermaseren*. II. EPRO 68. Leiden. pp. 519-538.
- Jiménez de Furundarena, A. 1997: La Religión del Ejército Romano en Hispania, Germania Inferior y Panonia Superior a través de la *Legio X Gemina* (ss. I-III). en *Historia Antigua, XXI*. Valladolid. pp. 255-278.

- Jouguet, P. 1958: *El Imperialismo Macedonio y la Helenización de Oriente*. México.
- Kane, J.P. 1978: The Mithraic cult meal in its Greek and Roman enviroment, en Hinnells, J (ed.) *Mithraic Studies* II, Manchester. pp. 313-351.
- Kent, R.G. 1953: *Old Persian. Grammar. Texts. Lexicon*. New Haven.
- Kovaliov, S.I. 1985: *Historia de Roma, II*. Madrid.
- Labat, R. et alii, 1970: *Les Religiones du Proche-Orient, Textes et traditions sacrés babyloniens-ougaritiques-hitites*. Paris
- Laechuli, S. 1967: Mithraic Dualism. En Laechuli, S. (ed.) *Mithraism in Ostia*, Chicago. pp. 46-66
- Lane, E.N. 1996: *Cybele, Attis & Related Cults*, EPRO 131, Leiden.
- Lavagne, H. 1978: Importance de la Grotte dans le Mithriacisme en Occident, en *Acta Iranica* IV, Teherán. pp. 271-278.
- Le Glay, M. 1982: Remarques sur la notion de salus dans la Religion Romaine, en *S.C.O.* pp. 427-38.
- Le Glay, M.1978: La ΔΕΞΙΩΣΙΣ dans les Mystères de Mithra, en Hinnells, J (ed) *Mithraic Studies* II, Manchester. pp. 279-303.
- Lease, 1989: Mithraism and Christianity: Borrowings and Transformations, en *ANRW*. II. 23.2. New York. pp. 1306-1334.
- Liebeschuetz, W. 1994: The expansion of Mithraism among the religious cults of the second century, en Hinnells J. R. (dir.), *Studies in Mithraism: Papers associated with the Mithraic Panel organized on the occasion of the XVlth Congress of the International Association for the History of Religions,* Rome. pp. 195-216.
- Lincoln, B. 1982: Mithra(s) as Sun and Savior, en *S.C.O*. pp. 505-5116.
- Lissi Carona, E. 1979: La rilevanza storico-religiosa del materiale mitraico de S. Stefano Rotondo, en *M.M*. pp. 205-218.
- Loisy, A. 1990[1912] : *Los Misterios Paganos, el Misterio Cristiano*. Madrid.
- Lozano, A. 1989: *Asia Menor helenística*. Madrid.
- Mac Dowall, D.W. 1979: Sol Invictus and Mithra, some evidence from the mint of Rome, en *M.M*. pp. 557-572.
- Martin, J.P. 1998: *Pouvoir et Religions. De l'avenement de S. Sévere au Concile de Nicée, 193-325 ap. J.-C.* Paris.
- Medveskaya, I. 1982: *Iran: Iron Age I*. Oxford.
- Meiges, R. 1973: *Roman Ostia*. Oxford.

- Meillet, A. 1907: Le dieu indo-iranien Mitra, en *Journal Asiatique*. Paris. 140-160.
- Melkerbach, R. 1984: *Mithras*, Königstein.
- Millán, A. 1997: Aspectos rituales y simbólicos de la comensalía, en Checa, F. et Molina, P. (eds) *La Función Simbólica de los Ritos*. Barcelona. pp. 219-264.
- Moeller, W.O. 1978: Marks, Names and Numbers: Further Observations on Solar Symbolism and Ancient Numerology, en De Boer, M. et Edridge, T.A. (eds.) *Hommages à M.J. Vermaseren*. II. EPRO 68. Leiden. pp. 801-820.
- Mossman, J. (ed.) 1997: *Plutarch and his Intellectual World*. London.
- Müller, M. 1993: *Sacred Books of the East*. Delhi.
- Mussies, G. 1982: Cascelia´s Prayer, en *S.C.O*. pp. 156-167.
- Ogawa, H. 1978: Mithraic Ladder Symbols, en De Boer, M. et Edridge, T.A. (eds.) *Hommages à M.J. Vermaseren*. II. EPRO 68. Leiden. pp. 854-873.
- Panciera, S. 1979: Materiale epigrafico di S. Stefano Rotondo, en *M.M*. pp. 87-126.
- Panvini Rosati, F. 1979: Il contributo della Numismatica allo studio dei Misteri di Mitra, en *M.M*. pp. 551-555.
- Pijoan, J. 1991: *Arte del Asia Occidental: Sumeria, Babilonia, Asiria, Fenicia, Persia, Partia, Sasania, Escitia*. Madrid.
- Préaux, C. 1984: *El Mundo Helenístico, Grecia y Oriente. Vol II*. Barcelona.
- Puech, H.C. 1979: *Las Religiones del Mar Mediterráneo y Oriente Próximo I*. Madrid.
- Reekmans, L. 1958: La “dextrarum iunctio” dans l’iconographie romaine et paléochrétienne, en *Bulletin de Institute belge 31*. Rome. pp. 23-95.
- Ries, J. 1979: Théologie Solaire Manichéenne et Culte de Mithra, en *M.M*. pp. 761-775.
- Ries, J. 1985: Le Culte de Mithra en Iran, en *ANRW* II. 18.4, New York. pp. 2728-2775.
- Roldán, J.M. 1995: *Historia de Roma. I. La república romana*. Madrid.
- Rubio, R. 1993: El <leonteum> de la inscripción de San Gémini, en Alvar, J. et Mangas, J. (eds). *Homenaje a J.Mª Blázquez. Vol III. Historia de Roma*. Madrid. pp. 319-329.
- Rubio, R. 1995: La iniciación mitraica y la supuesta subversión del orden social, en Alvar, J. et alii (eds.) *Ritual y Conciencia Cívica*. Madrid. pp. 215-225.

- Salway, P. 1989: *Roman Britain*, Oxford.
- Sartre, M. 1991: *L'Orient Romain*. Paris.
- Scheid, J. 1991: *La Religión en Roma*. Madrid.
- Schenk, W. 1989: Interpretatio Graeca – Interpretatio Romana. Der hellenistiche Synkretismus als semiotisches Problem, en Schmitter, P. y Schmitz, H.W. (eds) *Innovationen in Zeichentheorien. Kultur- und wissenschaftsgeschichtliche Studien zur Kreativität,* Münster. pp. 83-121.
- Schwartz, M. 1978: Cautes and Cautopates, the Mithraic torchbearers, en Hinnells, J. (ed) *Mithraic Studies* II, Manchester. pp. 406-423.
- Scialpi, F. 1979: Mithra en el Mondo Naturale (un dio grande e amico*),* en *M.M.* pp. 811-844.
- Servan, I et Bâlutâ, L. 1979: On Mithraism in the army of Dacia Superior, en *M.M.* pp. 573-8.
- Sfameni Gasparro, G. 1979: Il Mitraismo fra "tradizione" e "invenzione", en *M.M.* pp. 349-384.
- Sfameni-Gasparro, G. 1979: Il Mitraismo nell'ambito della fenomenologia misterica, en *M.M.* pp. 299-348.
- Sfameni-Gasparro, M. 1985: *Soteriological and Mystic Aspects in the cult of Cybele and Attis.* EPRO 113. Leiden.
- Sgubini, A.M. 1979: Nota preliminare su un Mitreo scoperto a Vulci, en *M.M.* pp. 259-298.
- Sierra del Molino, R. 1993: *Cultos Mistéricos en la Galia Narbonense. Mecanismos de difusión e implantación social e ideológica.* Tesis doctoral, U.L.P.G.C. (en prensa).
- Sierra del Molino, R. 2000: Superación del miedo a la muerte en los misterios orientales: actus amoris, *IV Simposio Internacional de la S.E.C.R., Milenio: miedo y religión.* La Laguna. (actas en prensa)
- Simon, M. 1979: Mithra et les Empereurs, en *M.M.* pp. 411-425.
- Sims - Williams, N. 1991: Mithra the Baga, Bernard, P. et Grenet, F (dirs). *Histoire et Cultes de l'Asie Centrale Préislamique.* Paris. pp. 177-185.
- Smith, M. 1996: *Studies in the cult of Yahveh, vol 2.* EPRO, 132. Leiden.
- Speidel, M. 1980: *Mithras-Orion, greek hero and roman army god.* EPRO 81, Leiden.
- Stronach, D. 1978: *Pasargadae: A Report on the Excavations Conducted by the British Institute of Persian Studies from 1961 to 1963*, Oxford.
- Sundermann, W. 1979: The Five Sons of the Manichaean God Mithra, en *M.M.* pp. 777-787.

- Takács, S.A. 1994: *Isis and Serapis in the Roman World*, EPRO 124, Leiden.
- Taqizadeh, S.H. 1937: *Old Iranian Calendars*, London.
- Thomas, G. 1984: Magna Mater and Attis, *ANRW*, II,17.3, New York. pp. 1500-1535.
- Turcan, R. 1975: *Mithras Platonicus, Recherches sur l'Hellénisation Philosphique de Mithra*. EPRO, 47. Leiden.
- Turcan, R. 1982: Salut Mithriaque et Sotériologie néoplatonicienne, en *S.C.O.* pp. 176-191.
- Turcan, R. 1992: *Les Cultes Orientaux dans le monde romain*. Paris.
- Turcan, R. 1993: *Mithra et le Mithriacisme*. Paris.
- Ulansey, D. 1989: *The Origins of the Mithraic Mysteries: Cosmology and Salvation in the Ancient World*. Oxford.
- Ustinova, Y. 1999: *The Supreme Gods of the Bosporian Kingdom: Celestial Aphrodite & the Most High God*. EPRO 135. Leiden.
- Van der Toorn, K. 1984: La Pureté rituelle au Proche-Orient Ancien, en *Revue de l'Histoire des Religions*, CCVI-4 , Leiden. pp. 339-356.
- Varenne, J. 1989: *Zoroastro, el profeta del Avesta*. Madrid.
- Vermaseren, M.J. 1956-60: *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae*. 2 vols. The Hague.
- Vermaseren, M.J. 1971: *Mithriaca* I. *The mithraeum at Sta. María Capua Vetere*. EPRO 16, Leiden.
- Vermaseren, M.J. 1974. *Mithriaca* II. *The mithraeum at Ponza*. EPRO 16, Leiden.
- Vermaseren, M.J. 1977: *Cybele and Attis. The Myth and the Cult*, London.
- Vermaseren, M.J. 1978: *Mithriaca* IV, *Il monument d'Ottaviano Zeno et le culte de Mithra sur le Célius*. EPRO 16, Leiden.
- Vermaseren, M.J. 1982: *Mithriaca* III*, The Mithraeum at Marino*. EPRO 16, Leiden.
- Versnel, H.S. 1994: *Inconsistencies in Greek and Roman Religion*. 2. *Transition and Reversal in Myth and Ritual*. Leiden.
- Vesta Sakhosh Curtis, 1996: *Mitos Persas*, Madrid.
- Von Gall, H. 1975: The Lion-Headed and the Human-headed God in the Mithraic Mysteries, en Duchesne-Guillemin, J. (ed.) *Études Mithriaques* . Leiden. pp. 511-525.
- Walbank, F. 1994: Monarchies and Monachic Ideas, en Walbank, F. y Astin, A. (eds.) *The Cambridge Ancient History, II. The Hellenistic World*. Cambridge.

- Walbank, F.W. y Astin, A.E. (eds ) 1994*: The Cambridge Ancient History, II. The Hellenistic World.* Cambridge.
- Waldmann, H. 1973: *Die Kommagenischen kultreformen unter könig Mithradates I und seinem Sohne Antiochos I.* EPRO 34, Leiden.
- Walters, V. 1974: *The Cult of Mithras in the Provinces of Gaul.* EPRO 41, Leiden.
- Widengren, G. 1968: *Les religions de l'Iran,* Paris.
- Widengren, G. 1956: Some remarks on Riding Costume and Articles of Dress among Iranian Peoples in Antiquity, en *Studia Ethnographica Upsaliensia XI.* pp. 245-254.
- Widengren, G. 1959: The Sacral Kingship of Iran, en AA.VV. *La Regalitá sacra,* Leiden. pp. 242-257.
- Widengren, G. 1966: The Mithraic Mysteries of the Greco-Roman World with Special Regard to their Iranian Background, en *Problemi attuali di scienza e di cultura.* Roma. pp. 446-452.
- Widengren, G. 1969: *Der Feudalismus in alten Iran.* Köln.
- Widengren, G. 1980: Reflections on the origin of the Mithraic Mysteries. En AA.VV. *Perennitas. Studi in onore di A. Brelich.* Roma. pp. 645-668.
- Wikander, S: 1951: *Études sur les mystèries de Mithras*, I. Lund.
- Will, E. 1955: Le relief cultuel gréco-romain, en AA.VV. *Contribution a l´histoire de l'art de l'Empire romain.* Paris. pp. 169-176.
- Will, E. 1978: Origine et nature du Mithriacisme, en Duchesne-Guillemin, J. (ed.) *Études Mithriaques* . Leiden, 527-536.
- Williams, N. 1991: Mithra the Baga, en Bernard, P. et Grenet, F (dirs). *Histoire et Cultes de l'Asie Centrale Préislamique.* Paris.
- Winckler, H. 1907: *Vorläufige Nachrichten über die Ausgrabungen in Boghaz-Köi im Sommer 1907.1. Die Tontafelfunde,* MDOG.
- Winston, D. 1966: Iranian Component in the Bible, Apocrypha and Qumran en *History of Religions vol 5, nº 2.* 183-216.
- Wolski, J. 1983: Sur le <philhellénisme> des Arsacides, en *Gerión, I.* Madrid. pp. 145-156.
- Wolski, J. 1991: L'époque parthe entre l'hellénisme et l'iranisme, en Bernard, P. et Grenet, F (dirs). *Histoire et Cultes de l'Asie Centrale Préislamique.* Paris. 49-55.
- Yarshater, E. 1983: The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods, en AA.VV. *The Cambridge History of Iran,* 3. Cambridge.
- Zaehner, R.C. 1983: *Las doctrinas de los magos. Introducción al Zoroastrismo.* Buenos Aires.

## FUENTES CLÁSICAS UTILIZADAS.


- **Ambrosiaster** (o Pseudo-Agustín) Q*uestiones Veteri et Novi Testamenti.* Migne, J.P. (ed.) Series Prima Latina. Roma, 1948.

- **Ambrosio***, De misteria.* Migne, J.P. (ed.) Series Prima Latina. Roma, 1948.

- **Amiano Marcelino***, Historia*s. Rolfe, J. (trad.) Harvard University Press. London, 1986.

- **Apiano**, *Historia romana.* Sancho Royo, A. (trad.) Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1990.

- **Apuleyo**, *El asno de Oro*. Royo, J. Mª (trad.) Ed. Cátedra. Madrid, 1995.

- **Arnobio**, *Adversus Nationes.* Le Bonniec, H. (trad.) Les Belles Lettres, Paris, 1982.

- **Ateneo**, *Deipnosofistas.* Kaibel, G. (ed.) Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. Teubner, 1992.

- **Catulo**, *Poesías.* Ramírez de Verger, A. (trad.) Alianza Ed. Madrid, 1988.

- **Celso**, *Discurso Verdadero contra los cristianos.* Bodelón, S. Alianza Ed. Madrid, 1989.

- **Claudio Claudiano**, *De Consulatu Stilichonis.* Castillo Bejarano, M. (trad.) Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1993.

- **Clemente de Alejandría***, Protréptico.* Migne, J.P. (ed.) Series Prima Latina. Roma, 1948.

- **Comodiano**, *Instrucciones.* Hoppenbrowers, H.A.M. (ed.) Nijnegen, 1964.

- **Cosmas Indicopleustes** *Topografía Cristiana.* Wolska-Conus, W. (trad.) Les Editions du Cerf. Paris, 1973.

- **Diodoro Sículo**, *Biblioteca Histórica.* Lens Tuero, J. (trad.) Ed. Clásicas, Madrid, 1995.

- **Dion Casio**, *Historias romanas.* Sánchez Merino, P. (trad.) Granada, 1985.

- **Esquilo**, *Los Persas.* Navarro, J.L. (trad.) Ed. Clásicas. Madrid, 1996.

- **Estrabón**, *Geografía.* García Ramón, J.L. (trad.) Biblioteca Clásica Gredos. Madrid, 1991.

- **Fírmico Materno**, *De errore profanorum religionorum.* Ziegler, K. (trad.) Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. Leipzig, 1907.

- **Gregorio Nacianceno**, *Oratio IV, Contra Iulianum.* Migne, J.P. (ed.) Series Prima Latina. Roma, 1948.

- **Gregorio Nacianceno**, *Oratio XXXIX, Ad Lumina.* Migne, J.P. (ed.) Series Prima Latina. Roma, 1948.

- **Heródoto**, *Historias.* Schrader, C. (trad.) Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1981.

- **Homero**, *Odisea.* Pabón, J.M. (trad.) Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1993.

- **Jenofonte**, *Anábasis.* Bach Pellicer, R. (trad.) Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1982.

- **Jenofonte**, *Ciropedia*. Vegas Sansalvador, A. (dir.) Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1987.

- **Jerónimo**, *Adversus Iovinianum*. Labourt, J. (trad.) Les Belles Lettres. Paris, 1978.

- **Jerónimo**, *Epístolas*. Labourt, J. (trad.) Les Belles Lettres. Paris, 1982.

- **Justino**, *Apología* I. Quasten, J. (trad.) Brussels, 1950.

- **Justino**, *Diálogos con Tryfon*. Quasten, J. (trad.) Brussels, 1950.

- **Juvenal**, *Sátiras*. Segura Ramos, B (col.) Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 1996

- **Lactancio Plácido**, *Ad Statio. Thebaida*. Jahnke, R. (rec.) Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. Teubner, 1898.

- **Lampridio**, *Historia Augusta, Cómodo*. Picón, V. et Cascón, A. (ed.) Ed. Akal. Madrid, 1989.

- **Luciano**, *Jupiter Tragicus*. Alsina, J. (trad.) Ed. Planeta. Barcelona, 1988.

- **Minucio Félix**, *Octavio*. Rendall, G. (trad.) Harvard University Press, London, 1984.

- **Ovidio**, *Fastos*. Marcos Casquero, M.A. (col.). Univ. León. León, 1990.

- **P. Papinio Estacio**, *Tebaida*. Barreda, P. E. (trad.) Univ. Barcelona. 1997.

- **Petronio, Cayo.** *Satiricón*. Díaz y Díaz, M. (col.) Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 1990.

- **Plinio el Viejo**, *Historia Natural.* Moure Casas, A. (trad.) Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1995.
- **Plutarco**, *De Iside et Osiride.* Gwyn Griffiths, J. (trad.) Cambridge, 1970.
- **Plutarco**, *Vidas Paralelas.* Pérez Jiménez, A. (trad.) Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1991.
- **Polyaenus,** *Stratagemata.* Bennet, C. (trad.) Harvard University Press. London, 1980.
- **Porfirio**, *La gruta de las Ninfas.* Periago Lorente, M. (trad.) Ed. Clásicas. Madrid, 1991.
- **Porfirio**, *Sobre la abstinencia de comida animal.* Periago Lorente, M. (trad.) Biblioteca Clásica Gredos. Madrid, 1984.
- **Prudencio,** *Peristephenia.* Lavarenne, M. (ed.) Les Belles Lettres. Paris, 1972.
- **Pseudo-Calístenes,** *Vida y Hazañas de Alejandro de Macedonia.* García Gual, C. (trad.) Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1977.
- **Pseudo-Plutarco**, *De Fluviis.* Ramos Jurado, A. (trad.) Biblioteca Clásica Gredos. Madrid, 1989.
- **Quinto Curcio Rufo**, *Historia de Alejandro Magno.* Pejenaute Rubio, F. (trad.) Biblioteca Clásica Gredos. Madrid, 1986.
- **Séneca**, *De Beneficiis.* Prèchac, F. (ed.) Les Belles Lettres. Paris, 1972.
- **Séneca**, *Etymologia.* Fernández Navarrete, P. (trad.) Espasa-Calpe. Madrid, 1972.
- **Suetonio**, **Cayo.** *Vida de los Doce Césares.* Agudo, R. (trad.) Biblioteca Clásica Gredos. Madrid, 1992.

- **Tertuliano**, *De Baptismo*. Quasten, J. (trad.) Brussels, 1950.

- **Tertuliano**, *De Corona*. Kroymann, L. (trad.) Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vindobonae, 1942.

- **Tertuliano**, *De Praesciptione Haereticorum*. Waszink, J.H. (trad.) Amsterdam, 1947.

- **Tito Livio**, *Ab Urbe Condita*. Pérez González, M. (ed.) Ed. Akal. Madrid, 1989.

- **Virgilio***, Eneida*. Fernández Corte, J. (ed.) Ed. Cátedra. Madrid, 1995.

## INDICE TEMÁTICO-ONOMÁSTICO.

# INDICE DE AUTORES CLÁSICOS.